

KÖPRÜLÜ KÜT.
510

قياسك شرطكم معتبر
حكم شرعي اولوب عدم اصل
اولمقدر يعني نفسك مدلولي اولمقدر
من ... صحح

مما شرف بملكه الفقير
محمد بن سالم
عفي عنهما

صالح وحيد

منار

هو الله الذي

استصحبه الفقير محمد بن رمضان الشهير بسعيد زاده
غفر الله تعالى ذنوبهما آمين

ثم استصحبه العبد الفقير أحمد بن محمد باشا
المعروف بكوبرولي
عفي عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم

لله الذي أحمده أحق بالحمد على ما أولانا من العلم بالفروع وجنى من ورد روضة
الروع واستنبطها العلماء بأنوار الأذهان من أصول الشروع وأرووا بزلال
سجالهم غلل عطاش الجموع آواهم إلى الجنان والربوع وقراهم بصروح
الطعمة والرتوع والصلاة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث للخلوص
الخضوع ما آل غروب وطلوع وهال غروب وضروع وبعد يقول عبد اللطيف
ابن فرشته أوصلهما الله إلى جنة برشم أن أرباب البطانة وأصحاب الفطانة من
أحبائي ونخلص ماني قالوا إن كتاب المنار للإمام الحبر سيد أجرد والهمام النحرير
سند الأخيار بديع الفضل في الأعصار مار أن مثله الأبصار مولانا حافظ الدين
النسفي الفائز بالنور الأوفى أسكنه الله جنة مفتحة الأزهار وأدركه في
جنة تجري من تحتها الأنهار باهر المنقبة والمنار طائر في الأقطار كالأمطار
ساير مسير أنصار الأنظار صار أهال الأمصار الأبرار لكن كشف أسراره والتعمق
في أغواره قد أدى في فاقة المراتب نار وكان له شرح رفال وطول بنال
من طالعها ملال وكلال فسألوا أن أشرحها على طريقة الحل مختصر المقاصد
لمن حل حاويا على عوائدها الرفيعة حاويا من زوائدها البديعة وعلى لطائف
فوائد جديدة وشرائف فوائد بسيرة سديدة فقلت لهم إني وهن العظم
مني ووهنت الطبيعة والقوى وفاتت الفطنة والجودة ووجب

من أفصح رفاع الينبوع وعلى آله وأصحابه العابدين

والجب ولاذ بنعمة العلل ووجب وقاد بتى علة الأجل مع نكبة الزوال
بنقص مال وحول وانتشار جنان من نائبات وجول والعلم حال حال إلى
الفخور وبطل والجهل حال الجاهل إلى النحول وبطل وابن الصفاهيات انقاع
الأمل فأعادوا الإلحاح على ثانيا وعادوا الاقتراح إلى ثالثا فظرت الأكره
لا عتلال والالتماس لوصل إلى ضرب أخماس بأسداس فلاح لي أليس فلاح
سوى إسعاف حاجتهم والإنجاح فأنبهت كل مهم وشرعت مرامهم متوكلا
على الهادي إنه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب الحمد لله الذي هدى
لنا قيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة إلى المطلوب كذا ذكر صاحب
الكشاف وذكر الإمام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما
يوصل إلى المطلوب وصل إليه بالفعل أو لا فإنها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله
تعالى إنك لا تهدي من أحببت وقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال
في معنى الدلالة الموصلة أكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ أهل السنة
بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قال بوجوه ثلاثة واعترض
عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها المراد في هدى
لنا لكونها هداية ودعوة إلى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية و
الملة الحنيفية وهذا تلويح إلى براعة الاستهلال لأن الشريعة تستفاد من الكتاب
والسنة وأصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلاة على من خص بخلق
وهو ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه
بالعظم اتباعا لقوله تعالى وإنك لعلى خلق عظيم وأشار إلى أن المختص به هو

محمد عم ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رض كان خلق النبي عم القرآن يعني تأدب
بآداب القرآن قيل هو اعظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي احتمال الاذى ورسول
الله عليه السلام كان موصوفا بهما قال الله تعالى في معروفه ولا تبسطها كل البسط
وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عم كان صبورا لتحمل الاذى كثيرا
من ان يحصى قال عليه السلام صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء
اليك وهما امر غيره بهما الا بعد تخلقه بهما وعلى آله الذين هم فاوا بنصر الدين
القويم اي المستقيم الدين يقول على دين غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان
الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية
وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطئا الدين وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع الصناعية
وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي
العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحياء وبقوله باختيارهم عن الاوضاع
السائقة لا باختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات
متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بالذات سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير
حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه
وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة
الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير علم ان اصول الشرع ذكر اعلم
تنبيها على ان ما بعده مما يجب التصغا اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو كل

كل مفهوم مركب لابد من تصور طرفيه ولو بوجه فقوله الاصل ما يبتني
عليه غيره من حيث يبتني عليه وهذا القيد لابد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على
غيره ولا اصل مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع
ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر
هنا الفاعل اي الشارع وهو الله والرسول عم فيكون اللام فيه للعهد لكونه
معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف والمعنى فيكون اللام
للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة
بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل
المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست
اصولا لنفس البيان بل الاظهر ان الشرع هنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا
الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي صحاح الجوهري الشريعة ما
شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول
اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه
لكان الاضافة للاختصاص فيوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل
ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني
الفقهية بدلالة الالفاظ فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام
الفرعية فهو مرادف للفقه لكنه لا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل
الرابع لا يصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور وان يكون اصلا باعتبار

قوله وأعقب بالسنة لأن حجيتها ثابتة بالكتاب الإعقاب يدل على أمرين أحدهما التأخر والآخر الذكر عقيبه والتعليل المذكور إنما يدل على الأول دون الثاني فإن الإجماع والقياس أيضا حجيتهما ثابتة بالكتاب إلا أن يقال لم يتعرض لبيان الأمر الثاني ههنا لانفهامه من قوله وأخر الإجماع لتوقف حجيته عليهما فإنه إذا تقرر تأخر الإجماع عنهما تعين ذكر السنة عقيب الكتاب ثم إن الشارح لم يتعرض ههنا لوجه تأخر القياس عن الثلاثة اكتفاء الإجماع فقط لما لم يسبق له ذكر بخلاف الثلاثة فإن في المشروح ولما كانت الثلاثة مع تفاوت درجاتها حججا موجبة للأحكام قطعا ولا يتوقف في إثبات الأحكام على شيء قدمت على القياس الذي يتوقف في إثبات الحكم على المنصوص عليه ولهذا أفرده بالذكر قوله أي الاستخراج من النص الظاهر من الكتاب ليطابق التقابل بالسنة قوله بعلة الأذى حيث قال الله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء والأذى النجاسة كذا في التيسير للتفتازاني عزمي

لفقده لأنه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وإنما قال أصول الشرع لبيان أن
الثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة قدم الكتاب لأنه حجة من كل وجه وأعقب
السنة لأن حجيتها ثابتة بالكتاب وأخر الإجماع لتوقف حجيته عليهما والأصل
الرابع القياس إنما أطلقه اختصارا وقيده فخر الإسلام بقوله المستنبط
من الأصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط أي الاستخراج
من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فإن حرمة القربان معلول
بعلة الأذى وهو موجود في اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة
قوله الهرة ليست نجسة إنها من الطوافين عليكم فإذا عرفنا علة الطواف قسنا
عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الإجماع قولنا في الزنا إنه يوجب حرمة
(أي على الهرة في عدم نجاسة السور عزمي)
المصاهرة قياسا على الوطء الحلال لأن العلة هي الجزئية وهي موجودة في
الزنا فإن قلت القياس إن كان أصلا فلم لم يقل أعلم أن أصول الشرع أربعة
وإن لم يكن فلم قال والأصل الرابع القياس قلنا أفرده بالذكر لأن الثلاثة
كانت أصولا لعلم الكلام والفقه والقياس أصل للفقه فقط أو للإشارة
إلى انحطاط رتبته لأن القياس أصل بالنسبة إلى حكمه فرع بالنسبة إلى الثلاثة
أو لأنه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصار إليه إلا عند العجز عنها فإن قلت
الآية المأولة والعام المخصوص والإجماع المنقول إلينا بالآحاد ليس بقطعي
والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الأصل في الثلاثة الأول القطع وعدمه
بالعارض وأما القياس بالعكس فإن قلت السنة لا يعمل بها إلا عند العجز عن الكتاب
فينبغي أن يؤخر ذكرها قلنا ذلك في أخبار الآحاد وأما الكلام في السنة وهي

قوله قياسا على الوطء الحلال فإنه يوجب حرمة المصاهرة بالإجماع وحرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات أربع حرمة الموطوءة على أصول الواطئ وإن علوا وحرمتها على أولاده وإن سفلوا وحرمة أمهاتها على الواطئ وإن علون وحرمة بناتها عليه وإن سفلن كذا في غاية البيان قوله أو للإشارة إلى انحطاط رتبته الظاهر أن الانحطاط للرتبة متحقق في جميع الوجوه المذكورة فتخصيصه بذلك ليس كما ينبغي ثم إن الأولى في ذكر هذه الوجوه هو تبديل أو بالواو إذ الأصح أن يجعل الداعي إلى إفراد القياس بالذكر هو مجموع هذه الأمور على ما يفهم من كلام المصنف في الشرح

قوله ولأنه ليس بقطعي يجوز أن يكون معطوفا على قوله أو للإشارة إلى انحطاط رتبته وعلى قوله لأن القياس أصل بالنسبة إلى حكمه فيكون على الأول وجها مستقلا للإفراد بالذكر وعلى الثاني وجها آخر لانحطاط رتبته وكلام المص في الشرح صريح في الأول عزمي

قوله فإن قلت الآية المأولة كان الأولى ذكر خبر الواحد أيضا ههنا ليكون في الكلام إشارة إلى الظني لكل واحد من الثلاثة كما فعله المص في الشرح وكأنه اكتفى بعموم العام المخصوص للسنة أيضا عزمي

قوله فإن قلت السنة لا يعمل بها إلا عند العجز الظاهر أن منشأ السؤال هو قوله ولهذا لا يصار إليه إلا عند العجز عنها وقوله فينبغي أن يؤخر ذكرها ليس كما ينبغي لأن الفصل المذكور ليس بمسوق وجها للإفراد بالذكر كما لا يخفى عزمي

قوله وبالقسمين الأولين يجوز نسخ الكتاب لا كلام فيه عند تحقق التعارض والعلم بالتاريخ وإنما الكلام في المصير إلى السنة عند إمكان العمل بالكتاب فصورة النسخ خارجة عن المبحث لأن إمكان العمل بالكتاب فيها ممنوع وقوله وبالقسمين الأولين يجوز نسخ الكتاب يريد بالنسخ أعم مما هو المشهور ومن الزيادة على الكتاب فإنها نسخ أيضا عندنا وقد جوز أئمتنا الزيادة على الكتاب بالمشهور على ما يرد عليه أن المشهور لا يجوز به النسخ ثم إن تقديم الخبر الواحد عليها وذكره إثر ح يكون استطرادا عزمي زاده

وهي تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الأولين يجوز نسخ
الكتاب ولأن الثلاثة مثبتة أصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من
الخصوص إلى العموم كما في الأشياء الستة فإن قلت على هذا ينبغي أن يفرد الإجماع
بالذكر لأنه لا يجوز إلا عن سند شرعي وإلا كان إثبات شرع ابتداء وهو غير
جائز فيكون الإجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لأصله قلنا اشتراط
السند في الإجماع ممنوع فإنه جائز بدونه عند البعض بأن يخلق الله
تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كإجماعهم على بيع التعاطي
وأجرة الحمام وفيه نظر الأولى أن يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا
علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فإن قلت قد ثبت الحكم بشرائع من
قبلنا وبتعامل الناس وبالأخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة
فكيف حصرت الأصول في الأربعة قلنا هذه الأحكام غير خارجة عنها أما
شرائع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لأن نبينا قصها ولم ينكرها و
التعامل ملحق بالإجماع العملي والأخذ بالاحتياط عمل بأقوى الدليلين كما في
الأصول الثلاثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لأنها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل
بالآثار عمل بقوله عم أصحابي كالنجوم ووجه الحصر على الأربع أن ما هو حجة في
حقنا إن كان من الله فهو الكتاب وإن كان من غيره فإن كان للرسول فهو
السنة وإن كان غيره فإن اتفقت الآراء فهو الإجماع وإلا فهو القياس والأولى
أن يستدل عليه بالاستقراء أما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة
اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في

قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص إلى العموم قيل فيه تسامح إذ القياس لا يغير الحكم ولكن يظهر أنه عام كذا في بعض حواشي التلويح عزمي

قوله كما في الأشياء الستة المذكورة في حديث الربوا وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح فإن الربوا كان خاصا بها بتفسيره عليه السلام ثم عمم في كل مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر والجنس كما يجيء في محله عزمي

قوله فإن قلت على هذا أي على ما فهم من المقام من كون المقتضي للانضمام هو إثبات الأصل وما ثبت منشأ السؤال قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص إلى العموم ليس بوجه كما لا يخفى وجهه عزمي

قوله وفيه نظر وجه النظر ما سيذكره في بحث الإجماع حيث قال بعد ما نقل القول المذكور ولكن هذا القول ذلك فاسد لأن القول لا يتصور منهم الإجماع على حكم من أحكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث أو معنى من النصوص رأوه مؤثرا وما ذكروا من بيع التعاطي وأجرة الحمام فالإجماع فيهما واقع عن دليل إلا أنه لم ينقل استغناء بالإجماع عنه كذا في جامع الأسرار انتهى كلام الشارح هنالك والجواب الحق عن أصل السؤال على ما في بعض الشروح هو أن الإجماع وإن احتاج في تحققه إلى السند إلا أنه لا احتياج في الاستدلال إلى ذلك السند بل يثبت به الحكم من غير نظر إليه وبقطع عنه بخلاف القياس فإنه لا يمكن الاستدلال به إلا بملاحظة أحد هذه الأصول وأجاب ابن الهمام بأن المحتاج إلى المستند قول كل واحد وليس بقول كل واحد إجماعا بل الإجماع هو مجموع الأقوال المتوقف على كل واحد ولا احتياج المجموع إلى مستند عزمي

قوله فقد صارت شريعة لنا في شرح المص شرائع من قبلنا إنما تلزمنا إذا قص الله تعالى أو رسوله عليه السلام بلا إنكار وكانت ملحقة بالكتاب والسنة والاقتصار على الثاني كما فعله الشارح قصور لا يخفى عزمي

قوله لأنها وردت في جوازه عند الحاجة كان الأولى طرح لفظ الجواز من البين إذ الكلام ليس فيه ثم إن الأمة أجمعت على شرعية العمل بالتحري عند الحاجة فالعمل به عمل بالإجماع أيضا كذا في بعض الشروح عزمي زاده

عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في العرف
العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى
أشهر من الكتاب فلهذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لا أن
المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد وإن القرآن مصدر بمعنى
المقروء على ما توهم البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحا
في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن أي على رسولنا
اللام فيه بدل عن الإضافة أو للعهد لكونه معهودا فيما بينهم كما يقال جاء الرسول
وإن لم يكن معهودا في الخارج وبه يخرج سائر الكتب السماوية والأحاديث
وإن كانت قدسية لأن ألفاظها غير منزلة كما أنزلت ألفاظ القرآن المكتوب
في المصاحف وهو ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت
أحكامه مثل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله على تقدير
كونه صحيحا فإن قلت إن أردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لأن تصور المصحف
موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف وإلا لم يخرج ما نسخت تلاوته
فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي
معروف عند كل أحد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بمفهوم
الكلي موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور فإن قلت فلا حاجة إلى
تعريف القرآن لأنه مجموع مشخص معروف عند كل أحد مقسوم إلى سور وآيات
فلا خفاء فيه والتعريف إنما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه
الكلي لأن الأصوليين يبحثون عن القرآن من حيث إنه دليل الحكم الشرعي والدليل

والدليل عليه إنما هو آية أو بعضها فأطلقوا القرآن على الجزء كما أطلقوا على الكل
فلا بد أن يؤخذ القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من
أجزائه فذلك إنما يكون بمفهوم كلي يتناولهما وذلك إنما يكون بتحصيل صفات
مشتركة بينهما مختصة وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا
إلينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لأنه ليس بمشترك بين الأجزاء إذ الكل
إنما هو بسورة فالقرآن مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم إلى سور وآيات
ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا
وهو ما امتنع فيه تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة أبي بن كعب فعدة
من أيام أخر متتابعات لأنها ثابتة بطريق الآحاد فإن قلت قد خرجت
بقوله في المصاحف لأن قراءته ما كتبت في مصحف في المصاحف فيكون هذا القيد
زائدا لا حاجة إليه قلنا أولا اللام في الجمع للجنس إذ لم يكن للعهد فلا يخرج
وإنه بقوله في المصاحف ولئن سلم أنها خرجت بقوله في المصاحف فلا نم كون المنقول
زائدا لأن غرضنا التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للإخراج غير
لازم بلا شبهة احتراز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا
أيمانهما هذا على قول الجصاص فإنه جعل المشهور قسما للمتواتر ولكن فيه شبهة
أصلا من الآحاد وأما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تأكيدا ومما يورد على
التعريف التسمية في أوائل السور فإن الجمهور قد أطبقوا على أنها ليست قرآنا على ما هو المشهور
من مذهب أبي حنيفة لأنه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة
القراءة على الجنب والحائض والجواب أنها قرآن على ما هو الصحيح من مذهبه

انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول
السورة ولا من اخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرانا
ولم تجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها اية واما قراءة الحايض والجنب
فانما جازت لقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر
لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي
هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة في جمع اللالي في السلك وعن
الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القران بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص
وغيره لان تعريف الخاص مطلقا لا من حيث انه من القران فرعاية الادب فيه غير
لازمة كذا في شرحي المنار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الصواب
قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام
فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا الخاص القران في محالة فالاولى
ان يقال الاطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلا منهما في المكتوب في المصاحف
لا المعنى القائم بذات الله لم يرد بان النظم والمعنى جزءان من القران لان المعنى
تكتب بل لان النظم كما يعتبر في القرانية يعتبر المعنى ايضا وليس نظمه بلا
نظم دال على المعنى كما يقال المتشابه قران وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع
رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قران وهو
مذهب ابي حنيفة ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة
القران فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى لانه لم يجعل النظم ركنا
لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحبا في حالة

حالة العجز لانها حالة المناجات مع الرب والصحيح انه رجع عن هذا القول
كما روى نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف القران
لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف وجواز الصلوة بدون القران لانه
اسم للنظم فانما يعرف احكام الشرع اي الاحكام الثابتة بالشرع احتراز
عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القران لان نظرهم ليس فيها
والمراد من الحكم هاهنا المحكوم وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة و
غيرهما بمعرفة اقسامهما اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان
المعنى المجرد هو القران فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط و
اي اقسامهما على تاويل المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام
كلها مذكورة في المتن ووجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم والمعنى فان كان
الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته فاما
ان يعتبر فيها الظهور او لا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم
الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع
وذلك لا تقسيم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم
وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام
اذ لا معنى لقوله طرق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار
اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت ما الصيغة اللغوية فلا فائدة في
ذكرهما وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا كخلاف فيه مثل
الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة

الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في
وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا اذ الاسراء هو
الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب وهو من
قبيل التعميم بعد التخصيص وههنا لما كان الخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة
فان التفرقة بين الرجل ورجل خصوصا وعموما يثبت بالصيغة لا بالمادة خص
بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما لم تخرج من الاقسام التي
واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل
في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مستأنفة بوضع الشارع كانت دلالتها
على ذلك المعنى بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول
لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد
فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح
البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان
بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه اما ان يكون
ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان
ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ
فهو المفسر والا فهو المحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي
والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة
او لنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا
فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه قيل اقسام المقابل لا يخلو اما ان

تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني
في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى
خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم
بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان
يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام
الشرع وانما يحصل بما خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا
خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث في
وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد
بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية فقدم اقسام النظم لانه
مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو اربعة
ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان مفهوم ما
استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا
فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء
وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم
ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها والاولى ان يتمسك
فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والا
حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم
الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في

في فائدته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام
قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين
السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج
الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربع
ثمانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون
الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القران ينقسم على اقسام فباعتبار
يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى اخر الاقسام
فيكون في الحقيقة تقسيما لها تقسيمات وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم
اختص بكذا وقس عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستنبط
الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر
ومعانيها اراد بها ما يعم مدلول العبارة لغويا كان او شرعيا واحكامها ان يكون
الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا
شك انها اقسام القران بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله فيهما
انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس كذلك قلنا نعم لكنه لما توقف
معرفة تلك الاقسام عليها سماها اقساما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة
ايضا مجاز لان الاقسام مما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون
نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص
اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمهمل والمستعمل وما يكون

اراد بترتيبها تقديم بعضها على بعض عند التعارض

اراد باحكامها الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك

يكون دلالته بالطبع الى العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع
والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه
غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع
والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال العارض بسبب ازدحام المعاني بعد الوضع
او الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع
لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من
حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة
من قبيل الخاص لكونها اسما للذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه والاحتمال
ان تكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا
لمسمى مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام
وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل
للافراد فان قلت كلمة كل مستدركة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا
لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقها على الافراد لان التسمية للافراد
ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وهو
اما يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كالانسان ورجل وزيد
لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة
والحكم بينهما متفاوت حتى لو اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ
المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل نصا

مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له
اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا
خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه و
كان بالتقديم اولى قلنا اما قوم كلي لا ينحصر الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا
فقدم وضعا للتناسب في حكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة
عن الحقيقة انه يتناول المخصوص قطعا بتيقن اي قطع ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم
وجب الحكم بالعلم عليه فان قيل كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال
الذي لم ينشأ من دليل كالمعدوم فلا يمنع القطع الا يرى ان من لم يقم تحت حائط
مائل لاحتمال السقوط يلام واذا كان كذلك لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير
لانه محكم بيان لتغيير فان قيل هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المحكم
مستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول
لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوز الزيادة
عليه بخبر الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة
الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت ونفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على
المطلوب لان عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا تفريع
لما ذكرنا من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمانينة في الركوع والسجود
والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بالامر بالركوع
والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه

ابو يوسف والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء
وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض فلا يحتمل البيان ومن
الحق التعديل به بجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان
قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا لا نم ان كل معنى شرعي محتاج
الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمنا لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد تقدم
انه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بالامر بالركوع والسجود
على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان
يتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط
صحة الوضوء عند مالك لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز
والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه بكلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك
لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة
وهي شرط عند الشافعي لقوله عم الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الى اخره لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم
خاص معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء
بخبر الاحاد يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية
واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل
الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا

للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فإن الوضوء لا يلزم بالنذر و
الشروع والصلوة تلزم كذا قال الشارح وللقائل أن يقول هذا التفاوت
بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاتهما لا يلزمان
لا بالنذر ولا بالشروع فإن النذر بالطمأنينة منفردة غير ملزم فالأدلة و
يقال الأدلة السمعية أربعة أنواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة
أو المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المأولة و
ظني الثبوت قطعي الدلالة كالأخبار التي مفهومها ظنية فالأول يثبت الفرض وبالثاني
والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله
فخبر التعديل من القسم الثالث لأنه أمر بالإعادة ثلثا فقال للأعرابي قم فصل
فإنك لم تصل والأمر للوجوب وأما خبر النية فلا يدل على وجوبها لأنها إنما تجب
في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لأن مثله يستعمل لنفي الفضيلة
وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك لا على
الوجوب ألا يرى أن النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق مع أنهما سنتان
وخبر الترتيب معارض بما روي أنه عم نسي مسح رأسه فتذكر بعد فراغه فمسح ببلل كفه
والطهارة أي بطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله وليطوفوا بالبيت
العتيق أي القديم لأنه أول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط
في طواف الزيارة لقوله عم لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطها
باطل لأن الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا
على الطهارة ولا يجوز أن يكون خبر الطهارة بيانا لأنه ليس بمجمل فإن قلت

قلت النص مجمل لأنه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه بعض
الشروط وأن يكون ابتداؤه من الحجر الأسود قلنا الإجمال فيه بالنسبة إلى الطهارة
لأنه لا مدخل لها في معنى الطواف وإجماله إن كان بالنسبة إلى الشروط والابتداء
فلا يتحقق خبر العدد والابتداء بيانا له وإجماله بهذا الوجه بناء في عدم إجماله بوجه
آخر كما في مسح الرأس فإنه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا
يمكن العمل به قبل البيان وأمكن العمل به لأنه يخرج عن العهدة بأداء ما يطلق
عليه اسم البعض لأنا نقول قدره الشافعي بثلث شعرات لكنه مدفوع لأن من مسح
بالرأس ثلث شعرات لا يقال أنه مسح برأسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا ولأن ذلك
يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج إلى إيجاب ذلك على حدة وللقائل أن يقول لا نسلم الإجمال
من حيث العدد لأن الأمر لا يقتضي التكرار ولا نسلم الإجمال من حيث المبدأ والأولى
أن يقال إثبات العدد وتعيين المبدأ بالأخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب
والتأويل أي بطل تأويل الشافعي القروء بالأطهار في آية التربص وهي قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات المدخولات
بهن ذوات الأقراء ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض
حمل الشافعي القروء على الأطهار مستدلا بقوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء
فطلقوهن لعدتهن فإن اللام تجيء بمعنى الوقت كقولك أتيت لصلوة الظهر أي
وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون
الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لأنه بدعة وليس مأمورا به وبأن
الهاء في الثلثة يدل على أن الأطهار مراد من القروء لأن الطهر مذكر والحيض

مؤنث وتانيث العدد عكس التانيث والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة
كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن
اذ الطلاق بائن علم بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روى عن الزهري
وقتادة وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان
كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث
كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة الى المذكر روعي علامة التذكير وقلنا
هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار انتقض عن
الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون
العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا للنص
الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبا لا تفيد
فيكون العدة ثلثة حيض كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة
واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم يحتسب تلك
الحيضة فيكون التربص ثلثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحسب
من العدة لم يكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في
قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث ولفظ الجمع ثلثة
قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه وتحليله الزوج الثاني اي كون الزوج
الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة بقوله حتى تنكح زوجا غيره
تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته
واحدة او ثنتين فانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ح وابي

يوسف تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين
كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم
الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في
الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما او غاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب
الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فالاولى ان يكمل الحل في الطلقة
والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال
الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج حكم الا في الطلقات لا في
الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي بقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج
الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي
غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو
كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب فلا يليه لان
خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج
الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل
الثلث بمنزلة لان وجود الغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا لحل جديد يقتضي
خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ لا بد من
شرط الاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج
الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني ثبتت
بحديث العسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا

ثم نكحت عبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت النبي عليه السلام وقالت ما وجدته إلا كهدبة
ثوبي أتريدين أن تعودي إلى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق هو من عسيلتك عنى عليه السلام بالعود الزوج وبالعسيلة الوطء فإذا وجد الذوق
وجد العود والعود رد إلى الحالة الأولى وهو حالة الحل فالثابت بالسابق لو
كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون إلا حلا جديدا والذوق
علة للعود فيثبت به الحل الحادث لأن حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون
الزوج مثبتا للحل الذي عدم فيعود بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق
لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عليه السلام محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له
فإن قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لأنه نكح على قصد الفراق والنكاح
شرع للدوام فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لأنه صار سببا لمثل هذا
النكاح والمراد من اللعن إظهار خساستهما لأن الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة
اللعن لأنه عليه السلام ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لها في كونه غاية لجواز أن يكون
مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين إلى
هنا كلامه ولقائل أن يقول عدم المنافاة ممنوع فإن وضع المسألة أن الزوج
الثاني إذا كان مثبتا للحل بعد الطلقة والطلقتين وإذا كان غاية للحرمة لا بد
من تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فإن قيل الحل ثابت في الطلقتين
فلو كان الثاني محللا يلزم إثبات الثابت قلنا لا نم لزوم ذلك لأن الثاني أثبت حلا لم
يكن قبله لأن حله كان ناقصا وهو أثبت حلا كاملا لأن العسيلتين كنايتان عن العضوين
وفي ذكره بصيغة التصغير إشارة إلى أن غيبوبة الحشفة كافية في الإحلال وفي

وفي ذكر الذوق لطيفة وهي أن الإنزال غير مشروط لأنه تشبع وبطلان
العصمة عن المسروق بقوله لأن جزاء لقوله فاقطعوا علم أن القطع في السرقة
مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق أو استهلكه وقال
الشافعي يجتمعان لأنهما مختلفان حكما لأن الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا
لأن سبب القطع الجناية على حق الله وسبب الضمان الجناية على حق العبد ومحلا لأن
محل أحدهما اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان
عدم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله
فاقطعوا لأنه لا ينبئ عن إبطال العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فقوله ثم
بما أبيتم إشارة إلى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال
ثبت بإشارة قوله جزاء لأن الجزاء في الإطلاق فإن الشريعة إذا استعمل في العقوبات
يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولأن الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى
وهو يدل على أن القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك إلا بكمال الجناية
وهي إنما تكمل إذا كانت واقعة على حق الله لأنها جناية من جميع الوجوه في حق
على حق العبد جناية من وجه لأنه مباح نظرا إلى ذاته وإنما حرم حفظا له على المالك
فوجب نقل العصمة إلى الله ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال في جهة
العبد لا يكون حراما لعينه فإن قلت لو انتقل العصمة إلى الله يلزم أن لا تقطع
كما في سرقة الخمر قلنا إن شرط القطع أن يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا
للعبد والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك إلى
الله لأنه لو انتقل إليه لصار مباحا ولامتنع القطع والمسروق مملوك للمالك ولهذا

او وجد قائما بعينه فلا ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون
الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين
لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال الانعقاد للسرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع
لانه انما يجب لله تعالى بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان
وفي المبسوط سقط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما
روي عن محمد وان لم تقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلنا القطع
شرع لصيانة حق العبد في القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان
فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له
من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال
الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان الوقف باق على
ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة
لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك ولما كان كون
الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح
لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق وهو
تمسك المص بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو فان
خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ومعنى الاية ان
علمتم وظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على
الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها ووصل الطلاق بالافتداء
بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على

على مال او بدونه فاوجب صحته بعد من ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص
وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في
عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي
تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه يدل على ان المراد بحقيقة التثنية
بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى وهو
نصا به قاله فان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم
والمشروعية ولما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما تصور الخلع
قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع
والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب بان اتصاله
بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس خارجا عن الطلقتين لانه
لم يذكر تطليقا اخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت
في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يقتضي جواز
وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا ومن موجب
الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد
واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غايته ما يفهم
ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الاعتصار فمن اين يفهم
فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق
المفسرون على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى
تقدير الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون المترك

فان خفتم ان لا يقيما ... على الزوجين ... ان لا يحفظ الزوجان حدود الله المعروفة في اصلاح الزوجية بينهما فلا جناح اي لا حرج عليهما اي على الزوج فيما افتدت ... النشوز من قبل المرأة لانها ممنوعة عن اتلاف المال بغير حق اما اذا كان النشوز من قبل الزوج لا يحل له ان ياخذ شيئا مما ... استعار لجواز الخلع تلك اي هذه المذكورات حدود الله اي اوامره ونواهيه فلا تعتدوها اي لا تتجاوزوها ومن يتعد حدود الله اي ... بترك امره ونهيه ولم يعمل بهما فاولئك هم الظالمون اي الضارون بانفسهم يعني من تجاوز عن الطلاقين والامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان فقد ظلم نفسه واستحق العقوبة

تسريح

باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما
روى ابو رزين العقيلي ان النبي عم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح
باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت
انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة
فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فح لا يكون في الاية
دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد
الخدري عن النبي عم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب
مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا وهي بكر او من فوضت
امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند
الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطي وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات
احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة
حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول
فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة فان قيل لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينصف
بالطلاق قبل الوطي قلنا هذا ليس بقياس وانما عرف بالنص والنص ورد في المسمى
دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي تقديره
مفوض الى راي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رايهما في البيع والاجارة
عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر
الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر فقوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه
وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء

النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ولا يجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم فان
هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله محصنين غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب
المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا بالباء
الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال
فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت
لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سميا او نفيا
فاخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص وابطل مذهبه فان قيل ثبت في الحديث
ان النبي قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس مقدرا بالمال قلت
هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة
قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله كان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع
لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فالحق البيان
بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله
فرضنا لذات المكلف فدل ذلك ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر
مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به فاعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص
في التقدير بل هو مشترك لانه يجي بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب
بمعنى البيان كما قال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب
بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه يقال وجب عليه ولا يقال
قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة
عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي الاماء شيء

ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما
في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائض لكونها
سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان
اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة
في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولانه نعم
ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل
فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر بعد
الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور
الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهو حقيقة وذلك مجاز
كذا قال الشراح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق
من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ
والعاملية لا من حيث المعنى فالاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع
الناس لا في كثير منهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب و
عمرو على معنى يضرب عمرو ويراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب
ويمكن ان يجاب عنه بان عموم قوله لهم لا يعدم القرينة على ان المراد من الضرب الاول
السفر ومن الثاني الضرب والا لبست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد
من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم
فلتضمين معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب

المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على
الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله ذلك
مجمل في حقنا فبين النبي عم بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر
فما اوجب الله علينا غير معلوم فذلك مجمل ومنها اي من الخاص الامر وهو قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد
الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد
بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى
حالا عن المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب
والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في
استخراج الامر من المضارع ذكر في الشرح الاكملي وفيه نظر لخروج الامر الغايب
عن التعريف والاصوب ان يقال المراد من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الاخر خرج
بذا قول من قال الزم دوننا واوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على
نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة
وكذا القول يطلق بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والا
قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد به اصطلاح العربية
فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره
وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريقة الاستعلاء قد
يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست باوامر لانه لم يستعمل للطلب فقد لا امر لما
يجب على المكلف اداؤه كالايمان وهو بالامر ويختص مراده يعني يختص المراد من

بوجوبه

الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة له كما المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من
هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون
على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين فلما كان الاختصاص
هنا من الجانبين تعرض المصنف لهما الجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة وبالجانب
اللفظ بقوله لا نقرر وقد طال الكلام ثم هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على
من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل
موجبا عندنا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم
الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا مثل وجوب التهجد
موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا
وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف
في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق وتمسكوا بان النبي عم شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل
المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب والمنع عن الوصال هذا اشارة الى جواب
العامة وهو ما روي انه صلى الله عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة
في وصال الصوم بقوله ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو ان فعله ليس بموجب
والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روي انه عم كان يصلي
باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فقال ان جبريل اخبرني ان فيهما

فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل
فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف
وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم
الوصال كان مخصوصا به عم ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا
في خلع النعال علل الانكار باخبار جبريل عم وهو كان مخصوصا به صلى الله عليه
وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني
يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا
للاتباع لما اتبعت الصحابة فيهم لان الاتباع دليل الوجوب والوجوب استفيد بقوله
عم صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة
هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه سببه اي لان الامر سبب الفعل
فهو مامور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه
جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل بل المراد
منه القول لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك
فاطلاقه مجاز لانه سببه لا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على
اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان الامر على صيغة فعل لا يجمع على فواعل
اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كان صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا
التاويل جمع المعنى على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبنيا
على غير واحده نحو اراهط في رهط وموجبا اي موجب الامر المطلق الوجوب لا
الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل

فلابد من ترجيح على الترك فاد في الترجيح للندب او للاباحة كقوله تعالى فاصطادوا
لان الامر يقتضي حسن المأمور به وهو ضرورة التمكن من الاقدام عليه وذلك بالاباحة
والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه مستعمل
في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر
لابد ان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان
الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا
دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني موجب الوجوب عندنا سواء كان
الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا
موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى
احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها
لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب في
الاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا
في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت قرينة دالة على عدم الوجوب وهي
ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان علينا لا لنا اثما على الترك فيعود
الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر هذا دليل القول بموجب
الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد في موضع الذم على المخالفة

المخالفة فلو ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل الامر
بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عليه السلام ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب
في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا
يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا فان قلت قوله
عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر
قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز
الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا
يدل على وجوب اتيان المأمور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه
ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما
هو موافقة الدليل الدال على حقيقته لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على
تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد والحاق
الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق بها الوعيد ولدلالة الاجماع
لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الكامل
في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المأمور
اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على انه موجب
الوجوب انما قال ولدلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس

الى عجز واما يدل عليه فان قلت الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب
ولهذا فانه لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب قلنا
كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول
اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال
مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلان
وضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو
باطل قلنا القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول
هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب فلولا ان الامر للوجوب لما حسن
ذلك وقد يقال الامر متعين للائتمار فالامر لا يتحقق بدون الائتمار كما لا يتحقق
الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط
اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى
الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر
حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه
نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيرها لا في لفظ الامر فلا يكون
الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقي
او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار يقال امرته
فلم يأتمر ولا الى الثاني لان الائتمار بمعنى الامتثال لازم بل بمعنى صيرورته
مامورا كالكسر لازم للانكسار بمعنى صيرورته مكسورا كيف فالائتمار بمعنى
الامتثال ليس بلازم بل هو متعين يقال ائتمر فلان اي امتثل واذا اريد به

بها الاباحة والندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب
والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لان بعضه وهو
مختار فخر الاسلام يعني الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا
وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب
على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان
على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص لا
يكون حقيقة لانه مجاز اصلا اي اصل الموضوع له هو الوجوب يعني لازم الندب
والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها
بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين لتنافي لوازمها فاستعمال
الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما و
كونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكونا
جزئين من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بالمنع عن
الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما
يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا ومتساويا حتى يكون
المجموع مدلولا للفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز
الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة وهو جواز
الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة للفظ على جواز الترك
او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب

لم يركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب
في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فهل على هذا فرق
بين قولنا هذا الامر للندب او للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت
المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل
والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا الحي حيوان وطائر
يعلم منه ان الانسان او الفرخ او نحو كلام من غير الموضوع له المعنى المجازي
بناء على غلبة اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير في علم اصول
الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بتمام التحقيق وبه يسقط نظر بعض الشارحين
بان الاباحة ليست بعض الوجوب اصلا لانه لا يقتضي اي الامر المطلق التكرار
ولا يحتمله لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا
هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمل اولا والتكرار ان تفعل
فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر
الا اذا قام دليل عنده سنده ان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر
بالحج فقال العامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سأل قلت سأل لعلمه ان لا حرج
في الدين وان في حمل الامر على موجب التكرار حرجا عظيما فقرينا ان الامر المطلق والامر
المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله
اي التكرار بدليل مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم
وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة
فلو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك

الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها او زوالها
قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف
لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لانه في الكتاب
ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عليه السلام الوضوء في كل صلوة اي ليتوضأ والوضوء
يتكرر بتكرر الصلوة لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل
المامور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه
فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج لامراته طلقي نفسك انه يقع
على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلثا وانما احتاج
فيه الى النية لانه محتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي
طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه
والاعتباري محتمله والعدد لا هو موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ
ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت
وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العددي لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك
ثنتين قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير لانه مطلق الامر فهو عام على الفرد الحقيقي فتقييده
به يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا لا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة
حتى اذا قال لامراته طلقتك ثلثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع
شيء ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه
به تغييرا بل يكون تقريرا الا ان يكون المراد انه فيصح نية الثنتين لانهما جنس فيها
وكذا لو قال الاجنبي طلق امرأتي لان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قام من

المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك
مثل طلقي فهلا صح فيه نية الثلث قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به
بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله
طلقي فامر للاثر في ايجاد المامور به وهو التطليق مصدر الطلاق ومنكور احتمل
فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر
اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل لمذهب
المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمل وبين الفرد والعدد تناف لان
الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب فالمفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول
ان اراد انه هو فرد انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نم ذلك لانه موضوع
للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا
يجمع الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية
ولا جمع فمسلم ولكن لا نم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا ينفي احتمال
ارادة العموم والتكرار سيما انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى الوحدة
في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها كاضافة خاتم فضة
وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية
والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عمن قال ان الاوامر
المعلقة والمقيدة تتكرر يعني تكرارها لتكرار اوامر الشرع باعتبار الشرط الذي
هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت كلامنا في تكرار موجب

موجبا الامر هو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك بل المتعلق به نفس
الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار
نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكننا نسنده
الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان
بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق
لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم
من تكرره تكرر الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غلاما اسود وكان له عبد اخر اسود
فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع
القايسين لا بالامر وانما يوجب للعقد حتى لو قال العبد اشتر لي اللحم ان دخلت السوق
فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر ايضا
على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك المراة في قوله طلقي
نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بهما لانه نوى محتمل كلامه وان
لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه
اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا ولذا نسم لنا على ذلك على المصير
فلا يحتمل العدد اختلف في السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع
وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى
وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه ولنا قوله تعالى فالسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي
جمع يد عام متناول لليمنى واليسرى فحملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي في صيغة

الجمع ايضا لان للمرء يمينين لا ايمانا وذلك مجرى النسخ عندكم واما تمسكوا بان
مصدر السارق والسارقة يحتمل العدد حتى لو اراد بالسرقة السرقات وحده
لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق
وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وهي اليمين بالسنة
فعله وقوله وبقراءة ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى
مرادة ولم يمكن هنا تكرر القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر
الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة
ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق به وهو لان تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد
لان استدلالنا لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما
في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع تكون مجازا عن التثنية كما في فقد
صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتمال التكرار شرع
في بيان حكم الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اى
اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه فقوله تسليم كالجنس يشمل
الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة
الى ان المراد افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك
ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب وهو وصف في الذمة
لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور قلنا لها حكم الجواهر
شرعا ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والعين لا تقضى
بامثالها لا باعيانها قلنا العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل

بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المامور به ان كان عين ما علم فهو الاداء الذي صاحب
المنتخب قيد او هو الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا
يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم
الى مستحقه لان الامر ورد به او لان معنى التسليم تحصيل السلامة وهي في اداء
واجب مما يكون اذا سلم الى مستحقه وزاد بعض قيدا اخر وهو في وقته لان
التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة
والكفارات يقال ادى زكوة ماله واطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول
من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب
من الفعل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم [illegible] مثل الواجب
اى بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى
لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند
المامور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم العين الى دينه لا يكون قضاء قلنا الامر بالواجب
بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى
هذا القيد وقد يستعمل احدهما مكان الاخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله
تعالى فاذا قضيتم الصلوة فانتشروا اى اديتم لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى
مجازا وهو من كلام المص متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس
في الصحيح لوجود الواجب فيهما لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في
غيره لا يكون الا مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه
لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى

ثم الرعاية في الخروج عما لزمه اداء في تسليم عين الواجب فالقضاء يجب بما يجب به الاداء
وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون
من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب المؤقت
المؤقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها
كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من
امر اخر يعرف به ان القضاء مماثل مكافاة واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء
الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط
من له الحق وكلاهما منتف فتبين ان ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على
مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل المامور به فامر بصرف ما له من النفل الى ما عليه من
القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلث ركعات نفل غير مشروع
قلنا لا نسلم فان الامر مسند على قولهما واحدى الروايات عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاؤه
ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
فان قلت النص ورد في الساهي والنائم والمدعى عام قلت لا نسلم لان النص بعبارة
الدليل لا يختص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن
ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فترك القياس به فلما كان وجوب القضاء
في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما
لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم يوم
الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود
النص فيه وفيها يظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بالمرض وغيره واما

واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم
بمنزلة نص مقصود فكان ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا تظهر
ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول
العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل
يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول والدليل
عليه ما ان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل
اصحابنا انهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا
ولو فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ولو فاتته صلوة الليل فجهر فيها
قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها بالليل سرا والقائل
بانه يجب بامر جديد يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار انه وجوب
القضاء باعتبار المثل لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة من مريض
قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت
صلوة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا
لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت
الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبتت الضرورة فيثبت الايماء
فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب
به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر
ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء
يجب بغير ما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب

قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لزمه قضاء
القضاء بصوم مقصود هذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان
يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة
كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم
لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا
بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولا يجوز قضاؤه
في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز
فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود
شرطه الى الكمال جوابه عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان
النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف الا به ولهذا لو نذر ان يعتكف
ليلا وحدها لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف
الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر
بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف
بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قال ابو يوسف اسقاط الاصل
الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلنا اولى لان الاكتفاء
بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما آل
بصوم مقصود عاد النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر
لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل با

بالقصد تبدأ دائرة على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتدأة
افضل من نفل حصل في تحريمة فرض كما اشار اليه في الجزء الثاني فصل لا يجوز القضاء
في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى
ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع
وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون
لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو
القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله
صاحب الكشف ولقائل ان يقول العلة بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان
قلت الشرط يراعى وجوده لا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة
ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت حصوله في صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه
فلا بد ان يكون مقصودا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لا بالنذر فقد
لتضمنه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس
كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع
اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل
وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والاداب
وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه ومثاله اداء القضاء كالصلوة بجماعة
في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان
كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصودها

العدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام
وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه
الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت
واما انه يشبه القضاء فلانه فعل لم يلتزمه مع الامام وقد فاته ذلك
الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله ولا اتيان بالمثل
قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه
اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان فعل المسبوق وهو ما فاته من اول الصلوة
اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة
والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء
مع الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب
الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من
اسقاط الواجب وسماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار
الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل
اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه
بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها
بعد فراغ امامه لاداء ما بقي عليه من غير تكلم علم ان اللاحقية لا تبدل حال الامام
لو كان مقيما او المقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن ثم ان نية الاقامة لا بد
ان تكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لا محالة لا تبطل عزيمته ومن ثم
انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة تغير فرضه لان نية الاقامة عنده

اعترضت على الاداء ومن اللاحق انه اذا تكلم بطل صلوته ويجب عليه الاستيناف
فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي ولقائل ان يقول انه
مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع
وباعتبار شبه القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان العكس
اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس ترجيحا
بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها
اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد قدم حقوق
الله تعالى في الذكر لانها اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل
والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان
الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل
الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء كاملا فما القاصر منهما
قلت القاصر منهما اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى
على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية
او دين يستحق به رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا
بالجناية ومعنى قصوره انه اداء لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة
عن كل عيب اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ
الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع

في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وفيه اداء
عين غير كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة
العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي وسلمه بعد الشراء يعني لو اشترى
الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها
بالقضاء حتى تجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء
وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلم فان قلت ما الفرق بين
هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بالقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث
لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق ثمه ظهر ان البيع كان
موقوفا على اجازة المستحق فهو يبطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على
التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ بالاستحقاق و
المهر كما لا ينفسخ بالهلاك فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه وسائر
تصرفاته لكونه صادفت ملك نفسه دون اعتاقها وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه
شبيها بالقضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الذي هي ان العبد كان حرام
الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وتبدل
الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخللت لان حكم الشرع وهو الحل والحرمة انما يتعلق
بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذلك لما تغير كالخمر
والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فتبدل البعض يتبدل الكل هذا قاله
صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك
الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع

المجموع والقيمة ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهو ما روي ان النبي عم دخل على
بريرة فاتت بتمر ولقد كان يغلي باللحم فقال الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عم هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل
تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في
الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج
على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان له
حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء
ولم يعكس لان جهة الاداء باعتبار الذات وجهة القضاء باعتبار الصفة والذات
هو الاصل كالاداء فان قلت لم لم يذكر المص تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله
فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعند اداء القرض
قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة
فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك
واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي
ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق
الاداء حتى لم يجز فيه الربوا لمقابلة المثل بالنسية والقضاء انواع ايضا اي كما كان
الاداء انواعا فالقضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبه الاداء وهو ايضا قسمان قضاء
بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لانه
وما هو في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم بالصوم والصلوات هذا نظير القضاء
بمثل معقول والفدية اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية

وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلفا عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ
فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر
واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال و
لكنه جاز بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه
كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام
الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا
الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان
افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ثم يثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع
دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفا على
الكلام الاول وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير و
يمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق
اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر فالصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية
بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع
الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم
يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء
اما كونه قضاء فلان التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع
يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والمخالفة غير مانع
لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع

الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في
الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرء في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه و
وجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبتت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية
في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط
بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم نعقل
فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان
لا يكون معلولا فيكون الفدية مندوبة يمحو بها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا
ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل
ان لا يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى و
على الذين يطيقونه دليل على علية وصفه كالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا
التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او شراء بنية الاضحية ان استهلكت
او التصدق بعينها حيا ان لم تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط
لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية والاصل في الشرع
نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليعزولها فيه من اوساخ الذنوب و
الاثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام
ولهذا احرم فيها الصيام فكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول قوتهم من ضيافة
الكريم لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا
عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل

مطلب في بيان وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط

الى التصحيح لانه لما احتمل جهة اصالته وقع الحكم به لم يبطل بالشك اي
باحتمال كونه اداء لاصله فان قلت اذا نقل الشارع الى الاداء فقد يكون
النص وهو منسوخ فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل
لان الشرع نقل عن الايسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد
بالحيض ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضا في حقوق
العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل
هو المثل صورة ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو
ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما
لو ادى المثل الكامل مع القدرة على اداء العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى
فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب
بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق
قضا قاصر ولو اخر المص هذا لكان انسب فان قلت
هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل
معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكر هناك
قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضا بالجماعة
او منفردا اتيان بالمثل الكامل غايته ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف
بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا يعقل بين الادمي
والمال لان الادمي مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة
للدم عن الهدر قيد بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص

القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى فكان هو السابق واداء القيمة فيه
نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تسامح لان تسليم القيمة قضاء لا محالة
فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضا
اختار لفظ الاداء هنا لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه
صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لانه جهالة في الوصف لا في الجنس
كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع [ما كونها]
قضاء فقط واما شبهها بالاداء فلان العبد مجهول الوصف لا يمكن اداؤه
الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه
المسمى حتى يجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط
يجبر على قبوله وانما لا يجبر الزوج لان التسليم عليه فالعبرة بالنظر الى انه مجهول
الوصف يجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج بخلاف العبد
المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تقدم عند
القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد وقيمته لتفسد التسمية
ويجب مهر المثل فكيف صح هنا قلت انما هذه لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء
وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصح في مسئلتنا لان القيمة لم
تجب بالعقد لانه سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها ومن هذا اي
لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل اي اذا قطع
شخص يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا فللولي ان يقطعهما اي يتخير الولي
ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله فقط لان القتل من غير قطع لا

جنايتان عنده وهاهنا في الدولي قال صاحباه يقطع الولي بل يقتل لان
جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد
البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين
او احدهما عمدا والاخر خطاء وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص اخر او
شخص واحد لكن كان احدهما خطاء والاخر عمدا واما اذا كانا خطائين
من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع عما يكون ذا سراية
انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب
القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بعد القطع مراعاة
المساوات في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساوات
في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل
عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا
يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان
الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل لانه لو اقتصر على القتل لانه وجب حقا له
فكما ان له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء
بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي على اعتبار قوله الكامل على القاصر
فالاوجه في ضمان العدوان لا يضمن ما لا مثل له بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم
الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء اذ قبله يحتمل وجوده
وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب
والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل

[illegible]

الاصل كونه وقت وجوب السبب وفي الفرع وجوب العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه
ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب انما يتحقق يوم
الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل
ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء
القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم فيتقيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته
عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت للحر او للعبد لا تضمن
قيمتها بالاتلاف بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي
تضمن بها لكن يضمن اجر المثل بالاتلاف منافع الحر ولو حرا ولا يضمن منافعه
لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كما بخلاف العبد وجه
قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا
يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء
على الخلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان
الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط
فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها
لان المنافع اموال متقومة عرفا كالحيوانات فانها تقوم عنا فيها وشرعا حتى صلحت
مهرا لانها مخلوقة لمصالح الادمي كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة
وذا دليل على انها مال لان العقد لا يرد على غير المال كما لا ولنا ان ضمان العدوان
مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته
وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا يكون مالا وفات متقوم

المنفعة محرزة بإحراز ما قامت هي به قلنا هذا الإحراز ضمني لا قصدي ألا يرى أن الحشيش
النابت في الأرض المملوكة وإن كان محرزا تبعا للأرض لكنه ليس بمتقوم بدليل
أنه لا يجب الضمان بإتلافه ولكونه ليس بمال في العقود ورد على العين لا المنفعة حتى
لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد أن يقول آجرتك هذه
الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم أنه وارد على المنفعة لكنه
ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فإن قلت ثبت التقوم للمنفعة
في غير العقد كما في وطء جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع
البضع التحقت بالأعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما
وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن
لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لأن القصاص ملك متقوم
للولي لأن النفس تضمن بالمال حالة الخطأ فهو دليل على ماليته ولنا أن ملك
القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وإنما شرعت
الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك
النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسألة مع ما قبلها
ثلث مسائل مقول القول فكذا وليس قلنا معطوفا على قوله فالا يجب لأنه
متفرع على كون الكامل باقيا على القاصر ولا يصلح أن يكون قلنا متفرعا عليه
بل متفرع على أن ضمان العدوان [illegible] يقتضي المماثلة كاملا أو قاصرا
وفي عبارة المص تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر أنه معطوف على قال و
ليس كذلك يعني إذا شهد شاهدان بأنه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد

بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لأن ملك
النكاح إنما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا وإزالة عين الثابت
فيكون متقوما زوالا ولنا أن ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز
فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت إنما هو لبضع المرأة تعظيما لهذا
ذلك المحل لأنه خطر كخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم وأما عند الزوال
فلا يتقوم ولهذا صح إزالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض ويسمى
بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق
ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه على هذه الأشياء لا يدل على عدم تقوم
الملك ولهذا لو أتلف مال إنسان بلا شهود يضمنه لأن ضمانه باعتبار أنه مملوكه
المتقوم لا باعتبار أنه ملكه قيد بقوله بعد الدخول لأنهما لو رجعا قبل الدخول
يضمنان نصف المهر اتفاقا لأنهما ألزماه ذلك النصف بشهادتهما وهو تأكد
عنه مع فوات تسليم البضع فكان كأنه [illegible] لم يحفظه عن ذلك النصف فأشبه
الغصب في بيان المأمور به من صفة الحسن ضرورة أن الآمر وهو الشارع حكيم على
الإطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء اعلم
أن الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الأول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له
كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل
والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين
العلماء أنهما بالتفسيرين الأولين عقليان وأما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه
فعندنا لا شرعي حسن لأن فاعل الشرع والحظ للعقل فيه وإنما يعرف بالأمر عند

المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل
وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه
غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به ونهى عنه وان كان حسنا
في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر فيكون الحسن
من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر
عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه
اتيانا بالمامور به وهما يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني
اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مامورا به
ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه
مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا بالمعنى في نفسه فبهذا يندفع لزوم
حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد امتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا
قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمامور
وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمامور به الهيئة المخصوصة للصلوة باتيانه يقال
وبحث الحسن والقبح طويل فليرجع لمحله الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون
لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل
السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمامور به شرع في بيان ان ذلك المطلق
الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل
السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله لا يقبل
السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم اما ان

اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه بما حسن
في عين اي غير المامور به وللقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي
والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا
يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله
بعض الشارحين اقول هو مدفوع بان قوله او يكون ملحقا قسم من ان يكون لعينه وليس كذلك
بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا
لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وان يكون حسنه لعينه ولا لعينه كالزكوة
فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة المال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي
دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه ولو لم تجعل كلا واسطة
لكانت حسنة لغيرها كالتصدق هذا مثال الحسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا و
وصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط
وصفا لا اصلا الاقرار باللسان صفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء
كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان ووصفه فهو الحسن غير ساقط
حتى لو صرح قبل كان مرتدا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا
وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة
لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله لكنها تقبل السقوط
اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما
يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة وهذه الى قوله ومثال الملحق
الملحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة المال لانها صارت حسنة

بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم هو في ذاته تجويع
النفس ومنع نعم الله عنها وكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء
في الخبر اوحي الله تعالى الى داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة وانما
صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة بدرما انت يا مكة الا وادي شرفك الله
على البلاد ولما كان هذه الوسايط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها
بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة الفقير
بخلق الله صارت كل واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قلت هب ان
حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة
الا ذا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار
العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد وغيره
معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المامور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه
متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لانهما بالذات لا يكون لغيره وقد
قال انه لضرورة حكمة الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات
المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون
بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط
وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به ويتادى او يكون حسنا
الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه والحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى
فانه ليس بحسن لذاته بل هو تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهي لا تتادى

يتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتادى
بنفس المامور به فانه ليس بحسن في نفسه لانه تعذيب عباد الرب وانما صار حسنا بواسطة
اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع
مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه
كالزكوة لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدر المعلوم
فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها
لانها تعذيب العباد لكنها حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي وهي تتادى بالاقامة
والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعني اما ان يكون الحسن
المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه حسنا
الحسن في شرطه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن
لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به يتضمنا للشرط وصار الحسن لغيره الذي لا
يتادى بنفس المامور به كالوضوء ويتادى كالجهاد حسنا الحسن في شرطه فتخصيص المص هذا
القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه والملحق به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون
حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا
للاقسام فلم اورد في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن لا يحصل
من حسن لغيره فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة
على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحققا
الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط وهي مع الفعل وان كانت متقدمة
بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه

القدرة لا تكون شرطا للتكليف فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة
لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه
التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل
وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل
مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع
تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد وقصده
الى ايقاعه وقد يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قوة مؤثرة عند انضمام الارادة
اليها وهي سلامة الالات والاسباب في سابقة على الاداء وذلك على نوعين نوع
يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على عشا الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة
يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لعينه وقد يصير الفعل بها في حيز الجواز
عقلا وان كان نادرا وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة
التي يزداد بها حسن المأمور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما
يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء
كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل
ان يقول الظاهر ان هي راجعة الى القدرة الممكنة فيلزم انقسام الشيء الى نفسه
والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيدة فاي حاجة
الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة الممكنة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة
مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد

بقيد فالاداء المطلق عليها غير جلي وقيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس شرطا
فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة
لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتداء بل ابقاء التكليف
الاول وما هو شرط لوجوب شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح
هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلانه
فيه سقط القدرة لانه تكليف اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط
الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك
الصلوة الواجبة غاية الامر انه ثبت مما تمثله الاولى ما قال بعض الحذاق لا فرق في
اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط
فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها فالذي القضاء ان كان مقصودا
يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير
فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء
الشرط توهمها اي توهم ما يمكن به الاداء لا حقيقته وهي انما تشترط للاداء اذا
كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض
في اخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة
عندنا لتوهم الامتداد في الوقت بوقف الشمس مكانه عقلا وان كان نادرا عادة
كما اذا كان لسليمان النبي عم على ما روي ان سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه
الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب سوقها واعناقها
كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق لانها شغلته عن ذكر ربه

وقهر للنفس عن حظها جازاه الله بأن كور له الشمس ليتدارك ما فاته فتسخير الريح
بدلا عن الخيل كذا في عصمة الأنبياء ويجوز أن يكون قطع السوق وضرب الأعناق
بالكي عليهما وجعلها في سبيل الله تعالى كفارة عما صدر عنه لأن القوم يتبركون ولم يعلموا
كذا في شرح التأويلات ثم ينتقل إلى الصوم خلفا لعجزه عن الأداء كما في الحلف على
مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لأن السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو
الكفارة فيكون تماما لأن المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة اسمه
وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لأن الوقت فات وانعدمت القدرة واحتمال
القدرة باحتمال امتداد العمر بعيد لا اعتبار به كما لم يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد و
الراحلة فكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الوجوب وهو القدرة
الميسرة للأداء أي الموجبة لليسر في الأداء على العبد سمي بالكامل لأنها زائدة على
الممكنة بدرجة لأن بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت إلا التمكن ليس معناه أن
المأمور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة إلى اليسر بل
معناه أنه لو أوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما
توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كان تغييرا من العسر إلى اليسر
وهذه القدرة شرطت في أكثر الواجبات المالية دون البدنية لأن أداءها أشق
إذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب أمر شاق وهو عندنا دوام هذه
القدرة شرط لدوام الوجوب لأنها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر
إلى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكاة فإن الأداء ممكن بدونه إلا أن اليسر
يحصل به كيلا ينتقص أصل المال فإن قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة

العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب أن لا يشترط دوامها لبقاء
الواجب قلنا نعم إذا أمكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لا يمكن لأن
اليسر لا يبقى بدونها فإن قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكاة في الباقي
إذا هلك بعض النصاب لأن النصاب شرط لليسر قلت إنما شرط النصاب لليسر فإن
الواجب ربع العشر وأداء درهم من أربعين كأداء خمسة من مائتين بل شرط في
الابتداء للتمكن من الإغناء أي إغناء الفقير عن المسألة والإغناء لا يتحقق
من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك وأحوال الناس شتى في الغنى
فقدره الشرع بملك النصاب حتى بطل الزكاة والعشر والخراج بالهلاك
أي النصاب في الزكاة يعني إذا هلك المال بعد التمكن من أداء الزكاة ولم يؤد
تسقط الزكاة عندنا لفوت بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لأنها
كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب إذا
وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها لأنه لا ينقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط
لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الأداء بأن يجد فقيرا في الأموال الباطنة والساعي
في الأموال الظاهرة قيد بالهلاك لأنه إذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكاة
اتفاقا لأنه لما أسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن أن يكون محلا للنظر
فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن
من الأداء لأنه إذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا بطل العشر
بهلاك الخارج لأن الشارع أوجبه بصفة اليسر ألا يرى أنه لم يوجب كل الخارج
ولم يوجب أيضا في الأرض بدون الخارج وهو اسم إضافي لا يمكن إيجابه لا

في النماء الحقيقي فشرط فيما نسمّيه الاعشار في وجوه وكذا يبطل الخراج لان
وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض
سبخة او زرعها ولم ينبت لم يجب شيء وان تمكن من الزراعة يكفي لوجوب
الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الفقراء
ويجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث
يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض
الى اخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها
ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الوجوب
كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد
والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا دليل
على ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج
والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج
القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف
صاع من بر او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس
الاستطاعة وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض
ما قلت ان القدرة الممكنة شرط لاداء كل واجب قلنا لا يناقض لانهما
من قبيل الآلات التي هي وسائط لحصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في
صدقة الفطر لليسر بل ليصير المتصدق به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير
الغنى الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسألة وذلك لا يتوقف

يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من
لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي
بينهما وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى بالمأمور به قال
بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من فسد حجه بالجماع
قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى
اذا ادى والصحيح عند الفقهاء انه تثبت صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن
المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير
الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف
الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب
فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم ان الثابت
بالامر وجوب الاداء للافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه
بالحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر الذي هو عدم
الامر بالمضي فيما افسد وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف اخر حكي عن ابي بكر الرازي
انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس
جائز مأمور به شرعا لكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة
في التشبه بعبدة الشمس اذا غير صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز
عندنا خلافا للشافعي وهو يقول تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من
انتفاء الخاص انتفاء العام الا ترى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فانتسخ
وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا

لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجب
اليه للتهمم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في
الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء
الوجوب لاستحالة تحصل النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب
حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف يظهر في قوله عم من
حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه
يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه
عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه
يفوت الاداء بفوته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي لانه
ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق عنده على
الفور وهو اتيان المامور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول
وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فالتاخير عنه ينقض
الوجوب اذ الواجب لا يجوز تركه عنده وقد لا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل
على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد
في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى
الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض
اي نافضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قولهم فالتاخير عنه ينقض الوجوب فممنوع
لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى اخر العمر ولو كان الجزء
الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك

كذلك فان مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان
كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته ومجرد التاخير لا يكون
تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى اخر
الوقت واخر يأثم والموت فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوت مضاف
الى الصنع اسند اليه ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفوته
وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به
ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل
في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قال الشراح لقائل ان يقول الشرط
يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الا
والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط
للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت
ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته اذ الظروف محال والمحال شروط فلا
حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له
ولئن سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة
بظرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى
يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لانه نفى تقدم المشروط
لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم
على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري
لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب

او الاداء بل الوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط
الاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان
بطلان تقدم الشئ على شرط اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت
شئ اوّلًا ان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا كان
نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا وللقائل ان يقول المتغير هو المؤدى
او الاداء فالمدعى سببية نفس الوجوب واولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد
الوقت وذلك يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات و
من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلنا السبب في الحقيقة ترادف النعم الموجبة للشكر
بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم انههنا
وجوبا ووجوب اداء ولكل منهما سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب
الله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب
الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على
ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله وارادته وسببه الظاهري استطاعة
العبد وقدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل ذهب
الشافعي الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا
انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متغايرين لكان للصائم فعلان الامساك واداء الامساك وليس
كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء

مطلب في بيان الوجوب ووجوب الاداء

الاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا
فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها
فانهما يفترقان في الوجوب فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولم
يحصل اللزوم لما كان السبب لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على
هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الراى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
فلو قلنا الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه
شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات
الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي
هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لزوم السببية التقدم على المسبب ولزوم الظرفية
المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار
اهلا في اخر الوقت والالزم بطلان الاداء في اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله
واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع
واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء
تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم والا الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل
السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل
يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر
فالممكن فيما قبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي اجزاء الزمان ما يصلح سببا

للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال
السبب بالمسبب فان قلت المسبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به
قلت الوجوب يفضي الى الوجود عند الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فان قلت
ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل
قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء
الاول سبب للوجوب سواء اتصل بالاداء او لم يتصل واما المنفي هنا تقرر
السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر
السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل المتوقف السببية
على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ولقائل
ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال
من محل الى اخر ولو قال المصلي ان اصلي في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا
فالمجموع لكان اوجز واحرز عن التطويل اعني والى الجزء الناقص عند ضيق
الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى اخر الوقت فان اتصل الاداء
بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء
الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة
هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل قوله
القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده
اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم
القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت

قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه
في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة وكذا يجوز
قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل
بعد الشروع بالافتتاح صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز
قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر احكام
النفل فلهذا لا يتادى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا
في الوقت الناقص في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان
الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي
ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى
خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص
لانه اذا شرع في الجزء الاخير تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان
في ذلك الجزء فيتادى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت
احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع
انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا
الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما تحمل بسبب شرف
الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في الفائت ولقائل
ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا
فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات

ولا يصح في كافر اسلم في اخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه
اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني
تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ولا يسقط التعيين
بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع
لمن توهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسع الوقت واذا
ضاق وزال التوسع ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم
قد لا يزال بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك
القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وهذا
باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء
الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء
بعده او قصدا بان ينوي ذلك او بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين بالاتصال
الاداء لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في
تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين
له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام وليس له
تعيينها الا بالفعل الا ان يفعل الاخر او يكون الوقت معيارا له اي متعينا له
لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان
اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم
الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة الحكم الى السبب لانه
حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط الاداء

لا دائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور
المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر فان قلت السبب اما الشهر
كلا او جزء منه وهو اليوم الكامل فسر نا به لكون عليه الكافر اذا اسلم في بعض
النهار لا يجب عليه ذلك اليوم مع انه شهد جزءا من الشهر حاصل فعلى الاول
يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة
الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس مضافا
اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي
ولكن نقل هذا الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية
للظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا
يؤيده قوله عم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين
اي نية كونه صوما من رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان
لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في
صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين
في المكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق
الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان
تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطأ في الوصف بان نوى النفل او
واجبا اخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف
فيبطل الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض
عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل

وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف
يعني يصاب بفرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان
الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع عما نوى عند ابي ح
قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر
تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص
كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض ولابي ح انه وجب الاداء لما سقط
عن المسافر وصار رمضان في حق الاداء بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا
آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض [illegible]
بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح
فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما
المص ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا
آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة
العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم
كوجع الراس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية فالترخص بخوف
ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني
وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي ح
انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان
لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه

عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في صوم
الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي ح انه يصح لانه لما كان
الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية
فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض
الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون
معيارا لا سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت
اما كون الوقت معيارا فلا شك واما كونه ليس بسبب فلان السبب في القضاء
سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر
بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من
القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين من القسم
الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت
لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب
آخر لان تعين الوقت حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر
كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين
اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول
اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من
الليل فيقع الامساك من اول النهار بمحتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل
الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما
مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته ويكون مشكلا هذا هو النوع

الرابع من الوقت يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في
عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا يستغرق
جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي
يوسف خلافا لمحمد هذا بيان للاشكال بوجه اخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف
مضيقا لان ادراك العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول
متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول
اشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت انه وقت
مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد
منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضيق للاحتياط حتى لو ادرك العام
الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل في
الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا
للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف يأثم ان لم
يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم
يجز له التاخير فصار مضيقا ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني
اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل المشاق والسفر ان لا ينوي
النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف الاطلاق اليه ولقائل ان يقول يشكل
على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض
الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتادى باطلاق النية مع وجود
الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض باداء النفل لا بنية

بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدليل لا يعارض الصريح
وقال الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة
لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتادى به فرض
الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختياره وذلك باطل
فان قيل هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه
اداء الصوم من غير اختياره قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان
الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فتثبت
صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومع ذلك لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون
بالامر بالايمان لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة ليدعوا الى الايمان كما قال الله تعالى قل
يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع
من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها
وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق به فقد آثروا الدنيا
على العقبى وبالشرايع كالصلوة والصوم وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف
فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل
كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين
المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول من اهل التفسير فثبت ان الخطاب
يتناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون
عند البعض وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء
العبادات واجب عليهم لو يريد وابن لك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر

ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات
بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات
فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال للعبد تزوج اربعا
لا يثبت به الحرية قلنا لم يرد به انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت
بالدليل المستقل والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة
والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي عم لمعاذ رض حين بعثه الى اليمن
انك لتأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول
الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث
فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل لان
ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب
في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة على ترك الاعتقاد
الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب ومنشاء من الخاص النهي قدم الامر
لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل والنهي يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة
الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر
في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي
او عقلي اتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان
وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار
امور او لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون

يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا
مفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا
اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران المنعم مركوز
في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف
في قصة يوسف وانما قبح شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر
لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال
مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته
امساك بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض
عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف اللازم
لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء
وصف للكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي
للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بان مكث
في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا
وطئ الحائض منهي عنه بمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطئ المنكوحة
جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة
منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان ياذن لها كما فان
قلت لا نم زوال الاذى عن الوطئ حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل
حال الغصب فانه لو اذن المالك وطهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في
حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطئ
والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك

عن الاعراض عنها فقد اتصل الاعلام ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف فى القسم الاول
كان الشئ متصلا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع فى الصوم فى يوم النحر مباشر
للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا والمعصية فى
المضى عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعى وتقرير
المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء واما صح نذره
من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا
لو صرح بذكر المنهى وقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قال لله على صوم
يوم حيض بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة
فى الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة
كان عبادة وان لم يسم صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهى عنه هو
الصلوة والمضى فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة
وتحصيلا للمعصية وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا
بالمعصية وهى ابطال العمل فرجح جهة المضى فاذا ترك يلزم القضاء وفى
القسم الثانى لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك
بالقبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم فهى
ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثانى مثل
الاول وقد فرض دونه خلافه وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان يكون
مستحل وطى الحائض فى المنصوص خلافه قلنا اخترنا انها كراهة تنزيه
وانما كفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا فى الشرح الاكملى فى جامع

جامع الاسرار وفيه تامل لان وطى الحائض اذا كان مكروها كيف يثبت حرمته
والنهى المطلق عن الافعال الحسية وهى ما كان وجودها حسا من غير توقف على الشرع
كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم
الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضى القبح لغيره كالنهى
عن الوطى حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسى وعن المشى فى نعل واحد فان
الدليل دل على ان النهى بمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الشرعية
اى عن الافعال التى يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع و
الاجارة فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل
قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على
ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفى تمليك المنافع بعوض
زاد الاهلية والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما
من الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال الشراح وللقائل ان يقول ما عده
من الحسيات انما كان يعرف منها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها
على صفة معلومة وهى ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم
على التابيد وقد قتل بالة مكتوب عمدا ولا يكون القاتل ابا للمقتول والزنا من حيث كونه
وطئا فى القبل فى غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما فى الفعل او فى المحل موجبا
للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان الافعال
الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويز فى غير محل المعارض فيندفع الاشكال
على الذى اتصل به وصفا اى يقع على القسم الذى قبح لمعنى فى وصفه يعنى نبغى

النهي بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه لانه اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه
فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة الحائض فانها افعال
شرعية قبيحة لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصر عن قيد المطلق وعن الاستثناء
ايجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية
وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون
قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من
غير نظر الى كون احدهما وصفا والاخر شرعا مجاورا فخص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه
اكثر واشهر لان القبح يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه
يبطل بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان
يكون المنهي عنه متصورا الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعل فيعاقب او يترك
فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا
والنهي عن المستحيل عبث كمن قال لانسان لا تطر فيبطل النهي المقتضي فيعود على موضوعه
بالنقض واذا حمل القبح على القبح لغيره يكون المنهي عنه ممكنا والمقتضي وهو القبح
محفوظا والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم
شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف في الخطاب بالمنع لانه موضوع لطلب
الكف عن الفعل فيكون للامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب
عليه والعدم في المنهي عندنا على الامتناع الاختياري والاولى ينافي الوجود
والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول النهي بعد كونه مضادا على المطلوب يرد عليه
ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فاذا تم هذا الدليل

الدليل بطل تلك القاعدة وان لم يتم يسقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصورا
ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بان لا نسلم انه لا تعلق وعدم المشروعية
لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان
مع علمه بانتفائه وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان
مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا
في الجملة ولهذا هذا تفريع بالمسائل على ما مهد من الاصل اي ولكون النهي عن
الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو فضل خال عن العوض مال
في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع
الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد
المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم
يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة
فان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا
موجبا للملك اذا اتصل به القبض واما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة
لا تنافي ملك اليمين كجارية المشتركة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع
فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضي
في النهاية لو صام يكون مؤديا لانه ذكر ان النذر غير مشروع بوصفه
هو الدرهم الزائد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد
فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد
والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا نفسه لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك

لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا
وجاريا مجرى الوصف فتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف
قبح الاصل كالاولى اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون
وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح
المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات
شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك لان هذه
العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي
لان محل البيع والنكاح وكان النهي عن هذه التصرفات لعدم محلها اي محل
النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا
عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم
الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم
فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع
الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عليه افضل
الصلوة والسلام في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم
لو ثبت علمه بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على
النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر مكرر لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر
قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح و
هنا باعتبار ما ورد على القاعدة بسؤال وقال الشافعي رح في البابين اي
الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القبح لذاته اي الى ما قبح لعينه

لعينه ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال
الحيض فيكون قبيحا لغيره لان كمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح
مطلقا والمطلق منصرف الى الكامل او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر
اي قلنا ان الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر
في ترتب الاحكام عليه مثلا ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل
المنهي عنه قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي
والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن
جعله قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لصحة تكذيب
من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر كما قلنا
الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا
لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه
مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا
فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه
لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية تلتحق بالامهات
حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من
المناسبة بين الحكم والسبب واجيب بان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد
لانه جزء من الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع
بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعهم من الابناء

والبنات وأصولها من الآباء والأمهات فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد
فأقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء ودواعيه مقام الولد كما أقيم السفر مقام المشقة
ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا أو حراما لأنه خلف عن الولد وهو عين غير متصف
بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة فإن قلت كان ينبغي
أن يحرم زوجته بعد وجود الوطء مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها
لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني إذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان
للغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الأكساب ووجوب الكفن
ونفوذ البيع لأن الملك نعمة يتوصل بها الإنسان إلى مقاصد الدين والدنيا والغصب
حرام فلا يكون سببا لها جوابه أن الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا
لحكم شرعي وهو الضمان لأن الضمان شرع جبرا للفائت والكفاية ملكا لمالك
العين إذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز
فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا بحسنه ولما خرج المغصوب
عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لأنه لا سائبة في الإسلام
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على أن الضمان مقابلة
العين عندنا ومقابلة اليد عنده فلا حاجة إلى زوال ملك العين إذ ليس فيه اجتماع
البدل والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي
سببا للرخصة وهي قصر الصلاة لأنها نعمة جوابه أن سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل
العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخص
ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء أي بالإحراز إلى دار الحرب لأن استيلاءهم

معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه أن استيلاءهم إنما يكون معصية لو وقع على محل
معصوم ولما أحرزوا أموالنا إلى دارهم لم تبق محرزة لأنها إما باليد أو بالدار
وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه فإن قلت هذه المسائل
لا تصلح للتفريع لأن النهي عن الأفعال الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان
أن النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا أو حسيا فإن قلت
ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعد كمن أخذ
صيد الحرم وأخرجه لا يملكه وإن هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له
حكم الابتداء في حالة البقاء كأنه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في
حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الإدخال في دار الحرب كأنه استولى على
مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الإخراج يملكه حتى يجوز بيعه وأكله
لكن يجب عليه إرساله فإذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم وأما العام
وهو في اللغة الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف أخره عن الخاص لأنه
كالجزء من العام إذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول أي لفظ يشمل بالوضع لم
يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس أفرادا خرج به الخاص
العين كزيد لأنه لا يتناول الأفراد واحدا كان أو أسماء الأعداد أيضا كعشرة فإنها
لا تتناول أفرادا بل أجزاء لأن أفراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها
وآحاد العشرة لا يصدق على واحد منها أنه عشرة فقوله ما يتناول أفرادا جنس
شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لأنه يتناول أفرادا
مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فإنها يتناول

أفراداً متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فإطلاق العام عليها مجاز
مثال العام مسلمون لأفراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون لأفراد مشتركة
في التسمية بزيد وإنه أي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعاً أي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس
بقطعي لأنه يحتمل أن يختص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس إن
الناس قد جمعوا المراد بالناس الأول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني
أهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان
لازماً له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز إرادة البعض من غير قرينة لارتفع
الأمان عن اللغة وهذا يؤدي إلى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في
الوسع كما قيل وللقائل أن يقول لا نم لزوم التلبيس لأن أثر الاحتمال في رفع
القطع عن عمومه لا في العمل فإن العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال
عند الخصم ويمكن أن يجاب عنه بأن إرادة الخصوص لما سقط في حق العلم بالطريق
الأولى لأن العلم عمل القلب والقلب أصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في
حق التبع ففي حق الأصل أولى فإن قلت خبر الواحد محتمل والاحتمال ساقط في
العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناش من دليل وهو القطع لكونه غير متواتر
حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد
العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداءً فعندنا يجب ولا يجوز
تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به أي بالعام
هذا تفريع لكون العام موجباً للحكم قطعاً كحديث العرنيين عرينة واد

وادي بحذاء عرفات تصغيرها عرنة وهي قبيلة ينسب إليها العرنيون بسقوط
ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى أنس بن مالك أن
قوماً من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم
فأمرهم الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا
من ألبانها وأبوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الإبل
فبعث رسول الله في أثرهم قوماً فأخذوا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل
أعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا وهذا حديث خاص ورد في أبوال الإبل
نسخ بقوله عليه أفضل الصلاة والسلام استنزهوا البول لأن البول عام متناول
أبوال الإبل وغيرها لأن اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها إذ لا
عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الأول بالثاني وحديث العرنيين
منقوض لأن المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لأنها كانت في ابتداء الإسلام
فإن قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال آخر
وهو احتمال إرادة التخصيص فكان ينبغي أن يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير
الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات
مجازات كثيرة لا قرينة لها وإذا أوصى بالخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر
ثم أوصى بفص خاتمه لإنسان آخر أن الحلقة للأول والفص بينهما نصفان
العام مثل الخاص في إيجاب الحكم فيثبت التساوي بينهما في الوصية بالفص فيكون
الفص بينهما هكذا ذكر شمس الأئمة في زياداته وفخر الإسلام البزدوي في المسألة
من غير ذكر خلاف وقال المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات

قاضي خان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء
اوصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزم شيئا في حيوته بل بعد مماته
فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة
لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص
للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا
يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة
لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم
ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص
جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه يشبه بالعام من حيث ان الفص
يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه المراد به الذكر حالة الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر
باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرون بها كذا في المحيط
هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله حتى يجوز صورة
المسئلة من ترك التسمية عامدا حالة الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي
هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد و
هو ما روى انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس
على الناسي فان من نسي التسمية حالة الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد لذلك
قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في
مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين فان قلت التخصيص

التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص
الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما
ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا
المسلمين فقالوا انا كلون مما قتلتم ولا تاكلون مما قتله الله فانزل الله تعالى
الاية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك
الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق
للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان آمنا يعني لا يجوز تخصيص
هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة
او زنا او غيرهما فالتجاء بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم
ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي
لان الجاني فرخص من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس
على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم
دون الحقين فاعلاهما اولى لحرمتها اي لان قوله تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر وقوله
تعالى ومن دخله ليسا بمخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الاية لان
الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل
ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الاية الثانية بما ذكر من الحديث
لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسلكها مسلك الاموال والاية تتناول
الانفس دون الاطراف لانها في حكم المال والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل

دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت
جوعا وعطشا كيف يثبت عمومه لا مان فان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان
ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم لا اذا وقع النزاع في الجاني اذا
دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما
اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض
اصحاب الشافعي فالاستدلال بالاية متعذر قلنا ضمير الامن تعم البيت والحرم
قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في
الامن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا
قال فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابرهيم خارج البيت وما قيل
المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الايات بالمقام اذ
هو عطف بيان للايات وليس في كون البيت متعبدا ايات بل هي ظهور قدميه في الصخر
الصماء وغوصهما فيها الى الكعبين فان قيل مخصوص لما فرغ من بحث العام قبل
شرع في بحث يعني لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عندنا
واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل
عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى
خالق كل شيء فانه مخصوص منه كما في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من
الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا دلالة
فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من
هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن

عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية
لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا للاول مرة لا داخلا في ماهيته
كذا قال الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخر دليل
مخصص لا ان يصدر معا من النبي عم فح يمكن ان لا يعرف تاخر دليل اخر في
المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل
يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوما او مجهولا كالربوا
خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل
ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان نظير للخصوص المجهول وبعد بيان
النبي عم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير الخصوص المعلوم
واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا
يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجايز من قوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا
الشيوخ والعجايز بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك
فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رض
احتجت على ابي بكر رض في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع
ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر
في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه افضل الصلوة والسلام نحن معاشر الانبيا
لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون
النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع عملا بسبب الاستثناء والنسخ يعني دليل

المخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى
لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه
فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا
يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح
ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا
يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه
نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما بيننا ولا يدري
وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل
لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان
المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان
التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع
الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار
حكمه يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان
يكون العام موجبا قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص
بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب
التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص
لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله
قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى
المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم

يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في
احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له
فيه لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول
العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو ح رح في بيع الحر و
العبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا
الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا
فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول
فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو ح كل الثمن مقابلا
بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا
لمن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن
بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة
مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية الحل وانما يقابل البضع
باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم ووجه
كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد
لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد المبيع بخيار الشرط بعد دخوله فيكون كالنسخ ومن
حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء
واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرد علي
شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور كلها لان كلا من العبدين بالنظر الى
الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه

الاستثناء أعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور كلها
لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلو عاية الشبهين
قلنا إن علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبهه الناسخ وإن جهل أحدهما لا يصح لشبهه الاستثناء
قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لأن عدم العلم بأن يوجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين
من فيه الخيار أو بالعكس لا يصح لجهالة المبيع أو الثمن ففي هذه الصور الثلث عملنا بشبه
الاستثناء ففي الصورة الأولى يصير المبيع والثمن مجهولين لأنه باشتراط الخيار كأنه
استثنى أحد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كأنه قال بعت هذين
العبدين بألف إلا أحدهما بحصته من الألف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية
يصير المبيع مجهولا فيصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف إلا أحدهما بخمسمائة
وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد ويصير كأنه قال
بعتهما بألف إلا هذا بحصته من الألف وأما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ
لأنه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لأنه يكون كالناسخ المجهول والناسخ
المجهول يسقط بنفسه ويبطل وإذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف
ما قصد فإن قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان ينبغي أن يجوز البيع
كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من
الابتداء بخلاف المدبر فإنه يدخل في العقد والحكم جميعا لأنه قابل للبيع بقضاء
القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل إنه أي العام المخصوص يسقط الاحتجاج
به أي لا يكون موجبا للحكم أصلا بل يجب التوقف إلى البيان سواء كان المخصوص
معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة أو مجهولا كما لو قال

قال اقتلوا المشركين ~~ولا تقتلوا أهل الذمة أو مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين~~ ولا تقتلوا
بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وابن أبان كالاستثناء المجهول يعني
تمسكوا بأن دليل الخصوص يشبه الاستثناء لأن كل واحد منهما أي من الاستثناء
والمخصص لبيان أنه لم يدخل تحت الجملة فالأول إذا كان دليل الخصوص مجهولا جهالته
توجب جهالة الباقي وإن كان معلوما يكون معلوما لاستقلاله وكون الأصل في
النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من أفراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي
مجهولا أيضا فصار أي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف إلى حر و
عبد بثمن واحد فإنه باطل لأن الحر لم يدخل تحت الإيجاب لكونه غير مال فصار العقد
واردا على العبد ابتداء بالحصة بأن يقسم الألف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر
بعد أن يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لأنه
لو فصل الثمن بأن قال بعتهما بألف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا
له وقيل إنه أي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا
أو ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لأن كل واحد منهما أي من دليل
الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فإنه غير مستقل بمنزلة
وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل إن كان مجهولا يسقط بنفسه لأن المجهول لا يصلح
أن يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وإن كان معلوما
لم يكن محتملا للتعليل كما أن الناسخ ليس بمحتمل للقياس كما إذا باع عبدين بثمن
واحد وهلك أحدهما قبل التسليم إلى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم
وصح في الحي بحصته لأن جهالة الثمن أمر عارض فكان كالنسخ لأن هلاك أحد العبدين

بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيدل انه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ
بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف لشهرته وهو
ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قال الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء
والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان من القطع
والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين واهمالا للاخر
وليس احد الشبهين اولى من الاخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان
الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم
ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير
اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكالانسان
وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا فان قلت
العام عندكم قطعي الدلالة فيما يتناوله واذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل
واحد من المجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله
لانه ليس بشامل للجميع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء
وهذا ليس كذلك قلت لا نم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع
سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق وهذا عام
مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الاحاد وقد
صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال
الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر و
مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال القومان والاقوام فان

فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رجالان ورجالات قلت هذا شاذ والمراد
ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول للجميع احاده لا لكل واحد فلو قال
القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت
اذا لم يتناول لكل واحد فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا
قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم
بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قوله لا يطيق
رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا اذ
ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت في الشرط
من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام
من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى اخرهم واذا قلت
في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص في
بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسر
بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في
قوله من دخل هذا الحصن اولا فله النفل كذا على ما نقل من السير الكبير فالاولى ان
يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظ واما في الشرط
فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد
واحدا والاصل فيهما اي العموم يعني الكثير الشائع في استعمالهما العموم ومن
في ذوات من يعقل يعني وضع من لان تستعمل في ذوات من يعقل كقوله عم
من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما للعموم صفته وهو القتل

قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك ففهم امنعه
العموم كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار
كان الجواب انه يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا
كانا محتملتين وما فما المعنى الموضوع لهما قلت وضعتا مبهمة في ذوات من يعقل
وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص وعام واذا قال
من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاء واعتقوا هذا متفرع على كون من عامة
فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان
ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو ح في قوله من شئت من عبيدي عتقه وقال لا يكون
له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون
التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد
بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشيئة
اضيفت الى خاص فلا دليل على تاكد العموم فوجب العمل بهما كذا قال الشارح
لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن يشاء الله يضلله علم مع ان المشية مسندة الى خاص
وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان
فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من و
تبعيض من وان كانت للبيان لانه لما علق عتق كل واحد بمشيئته مع قطع النظر
عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب
لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق
المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد

واحد انه شاء المخاطب عتقها لكونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل على الانفراد
امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر تعلق المشية بالكل وللقائل ان يقول البعضية
المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح
لا نسلم ان التبعيض متيقن وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع
على كون ما عامة فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر وجوب
قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر
لانفرادها لان عند الاجتماع ينقلب متعسرا وما يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى
والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في
الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى
فمنهم من يمشي على بطنه وتدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما
ايضا اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل نقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم
والعالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها
يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول
كل فرد على الانفراد لكنه وهي تصحب الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما
يكون اسما فعمتها اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق تعم
الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة ولو تولاه فعال حتى لا يقع الطلاق في المرأة الثانية
على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم الافراد كما قلنا وان دخلت
على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرق ابن قوله كل رمان ماكول وكل الرمان

ما كول بالضرورة اى يصدق الاول لان جميع افراده ما كول والكذب اى يكذب الثانى

اذ قشره غير ما كول ولهذا قال فى الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة

يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اى كل بكلمة ما

وجب عموم الافعال لان كل لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه

فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت

فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهى طالق كل وقت يقع فيه التزوج فطلق فى كل

التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اى فى كلما ضمنا كعموم الافعال

فى كل اى كما يثبت عموم الافعال ضمنا فى كل من صدر وتر عموم الاسماء قصدا

وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع اى توجب احاطة الافراد

على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله

من النفل كذا وفى المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازى اى يعطاه زائدا على سهمه

فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اى يكونون مشتركين فيه فان

دخلوا فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما

للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة

بالدخول اولا فالواحد اولى لان الحال ذلك فيه اجلى اعترض عليه بان فى ذلك

جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا تحقق النفل عملا بحقيقته ولو

دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه واجيب عنه بان ليس المراد كليهما

بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد او اكثر فان وجد

فى اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد فى واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو

ان تصور منه

اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق
فدخلت ثلث مرات فتزوجها زوج آخر
ثم تزوج الاول فدخلت الدار
لا تطلق سمع من العلامة المحشى

اعلم ان الفرق بين العمومين فى كل وكلما يظهر فيما
اذا قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق فتزوج امرأة
مرارا انه لا يقع الطلاق عليها الا فى المرة الاولى لثبوت
عموم الاسماء الثابت قصدا وعدم اعتبار عموم الافعال
اللازم ضمنا وفيما اذا قال كلما اتزوج امرأة فهى طالق
يقع الطلاق فى كل مرة وان كان بعد زوج آخر لوجود عموم
الافعال المستفاد من لفظة كلما قصدا بخلاف ما اذا
تزوج امرأة بعد امرأة حيث تطلق الكل فى عبارتى كل
وكلما لتحقق عموم الاسماء والافعال جميعا
شرح اقتباس الانوار

جلاده جنك برده

لو تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع

ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع فى الارادة الا ان

يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع

هنا ليس فى معناه الحقيقى للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر

للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل

عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا

كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفى كلمة كل يعنى

اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم

النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الانفراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كانه ليس معه

غيره وهو اول فى حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل

للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص

وفى كلمة من يعنى اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة بطل

لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق

فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل لانه لا يوجد منهم فرد سابق فبطل فان قلت فى صورة

كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلف لم لم يعتبر هكذا فى صورة

من دخل قلت لان فى قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى وفى صورة

كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد فى المضاف اليه والاول

الحقيقى لا يكون متعددا فاراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان

قلت هذا يقتضى انهم اذا دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم

النفر ص

هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بانه غير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق
الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وضعا
شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل
النفي عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة
على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس
وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام
وتارة لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان
كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم و
وقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قالت اليهود
ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي
لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي
وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها
اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على
الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة قلنا لا فرق
بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم
مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق
هنا ما هو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا يدخل على المطلق
المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يراد في النكرة
وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي تعم ولقائل ان يقول نقل عن

الحط ان الذي ولد اعمى او مجنونا يصدق عليه ذلك فيبطل الامر والاوجه ما ذكره
صاحب الكشف من ان الرقبة اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضي الكمال والزمنة
قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا تكون قائمة على الاطلاق فلم يتناولها
مطلق اسم الرقبة وفي شرح المص ان الرقبة اسم لعضو الهالكة لغة والزمنة هالكة
من وجه فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا
عزمي زاده

عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات
وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه هنا انها توجب العموم فان صح
النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا
اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها والجواب
ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا
قولنا كن وما قال البعض الشارحين سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المتقدمين
فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليهم فلا يخفى ضعفه
حتى قال بالعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير
رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عام
لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اردت العموم انها
صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو
فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب و
اما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة
اسم للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح فلم تتناول الزمنة واما عدم جواز
المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على هذا الامام الغزالي بان اسم الرقبة
يطلق على المعيبة اطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان
ادميا مجازا او بانهم جوزوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجوزوا الاخرس و
يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان
مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما

الا ان تناوله الكامل مقتصر عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا وعن
الثاني انه فات جنس المنفعة وهو البطش فصار كمن وجد مقطوع اليد
ليس بفائت جنس المنفعة لوجود الحس فيهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس
فانه فات جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة
في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص و
التقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رايت رجلا عالما اخص
من رايت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا
ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون فيه ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة يصحح
اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل
الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان
هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت الموصوف خاص لكنه قابل
للعموم بقرينة وهو محتمل لها والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على
المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة
على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل في النكرة
حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعمومه كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام
بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال
الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يكلم بواحد سواء كان من
الكوفة او غيرها حتى لو كلم اثنين يحنث والله لا اقربكما الا يوما اقربكما

فيه فانه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في
كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة
بعد غروب الشمس من ذلك اليوم فعمت الصفة بكونها عامة لانها لو كانت
خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا وكلمني لا تعم ثم اعلم ان هذا الا
اكثري اذ الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما
في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امراة
كوفية بتزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص
بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها
ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت
غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا فلهذا اي ولكون النكرة
تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
معا او متفرقا انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب
المخاطب الجميع مترتبين عتق الاول لعدم المزاحم ودفعة عتق واحد منهم
وخير المولى في تعيينه لان المراد بالنكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية
ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرق ان
ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان
الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تتناولها اي وهذا الفرق
مشكل لانه لا يريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة
صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا هنا موصولة او شرطية فان اريد

بلا وصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى
بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول
وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم لان ايّ ان يوما فيما اذا قال والله
لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم
دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم
بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة ثبت ضرورة
فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد
وصفه بصفة عامة مع ما بين الزمان والفعل من التلازم ولقائل ان
يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار صفة له
وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات
بالمضافين والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه
في الوجود واتصاله بالاول اشد الفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر
اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال
في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج وفي الصورة
الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص
عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب
الانسان قلما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبغي واحدا لحاجته الا
لي ذلك والانسان مجبول على الامساك لان المال اصل الثواب وفيه بسط وقبض
والله اعلم وكذا اي كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام المعرف فيما

فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد او وجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار
صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود
الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل
بنيته فاذا حلف لا اتزوج النساء حنث بتزوج امرأة فاعترض عليه بانه
يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم
في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيانا لا تغييرا لاحد المحتملين وفي
اجمعون لا يفيد تاكيدا وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول
الكل عند الاطلاق محتملا للادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم
يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه
المسئلة والمختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد
عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل
عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من
حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس
فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا
فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن
واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى
السارق والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع
الا ان يدل القرينة على ان اللام لتعريف الماهية كما في قولك الانسان حيوان
ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على

ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار
الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل
معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله
على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا
لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل
اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من
وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار
الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا اتزوج
النساء فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل
افراده ثلثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله
تعالى لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم
الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكرنا النكرة وافادتها العموم مردود فيما اشتهر
ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية
غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والفرض
خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس
لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام فجعل الاثنين من هذا القبيل نظرا لانها لا تحتمل
هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون

ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد فان قلت اذا حمل على التأكيد فما وجه قول
ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فتاول بيسر الدارين
وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا
انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والفرض خلافه فاعلم
ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد
النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى
قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين
يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم
اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان
احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما
في معناه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام وملحق به اي فيما هو ملحق
بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة
باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلاثة اي النوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا
اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة
كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان تبقى الثلثة لانه ادنى الجمع باجماع
اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل واحد
على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان كقوله تعالى هذان

مطلب في بيان ما ينتهي اليه الخصوص

خصمان اختصموا جوابه انه يقال المراد طائفتان خصمان وهو لا يعم الاثنان فما
فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث ان للبنتين الثلثين
كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان فثبت
في البنات فان كن نساء فوق اثنتين الا انه ليس فوق الاختين اكثر من الثلثين
تعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع
ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة
جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى بثلث ماله لاخوة زيد فكان له اخوان فهو
بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت
الوصية تبعا للارث كما كان النوافل تبع الفرائض وعلى سنته تقدم الامام لان
الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة حاز فضيلة الجماعة انما
حمل على ما ذكره لانه عليه افضل الصلوة والسلام مبعوث لتعليم الاحكام لا
لبيان اللغات والثاني هو سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة
بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلاثة سوى الامام بدليل قوله
تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله
تعالى فاسعوا واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة و
الصيغة مشتركة فيها فما يتناول افرادا دمنها فردين فصاعدا ليتناول
القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحد واحترز بها عن العام على
سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن
على سبيل الشمول حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو ثابت في

مطلب في بيان المشترك

الخارج ولا اعتبار له اعتبار من حيث الحجية واعتبار من حيث اختلاف
الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام
بالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التنقيح
وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في تعريف
منفقة الحدود احدا من امرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار
معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع
للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم
معلوم حتى يقوم دليل ترجح احدهما بشرط التأمل ليترجح بعض وجوه
المؤول اي بالمشترك كما تأمل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا دالا على الجمع
يقال قرأت الشيء اي جمعته ودالا على الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا
انتقل فكلاهما موجود في الحيض لانه الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من
الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قال الشراح والقائل
ان يقول الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اي بمعنى المجتمع اما اذا
كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع
للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض
يكون من الحيض الى الطهر ويقال الطهر هو المنتقل عنه فكان اولى بهذا
الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون الا المنتقل عنه
لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون
مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الاخر لغة قلت القرء

هنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر باعتبار كونه
في الاصل مصدرا مستعملا في اي معنى انما يكون بالتامل وهو يمنع كون
المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء
الحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه تعرض عنه ذكر الخلف
لليائس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا
عموم لاي المشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد
وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من القرائن
ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون
مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق
بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم
اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل
ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو
المالية فعند محمد والشافعي المثل صورة لانه بمعنى المماثلة التي هي
المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له
صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم
محمدا لا الشافعي بل نلزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة
المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه

لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وهنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء
فحمل على العناية بشان النبي عم اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم
على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قال قوام
الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقديره ان الله يصلي
وملائكته يصلون فلا يلزم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ
يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون
ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب
اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الاخر استعمال
الة الضرب قلنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة
او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة
اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب
التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما
والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين
مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى
بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته
خاصة واعتبار وضعه للاخر يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير
مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والاخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولنا
ان نقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة

مطلب في بيان المأول

عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع من غير اشتراط انفراد او
اجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه
والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى
تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما
يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ
الا هذا المعنى واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب
الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله
بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان
الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس
يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران
مأولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك
اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب
الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه فيه و
لقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا
اعيدت كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو
المأول من المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة
ولغة وعد المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية
بالتأويل فان قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب
الوضوء لكل صلوة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة

الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول
من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا
على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول تبيين المراد بالرأي
وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك
وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي على ان ترجح
بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على
معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه فانا اذا نظرنا الى
لفظ ثلثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقض عنها كما
قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى احلنا
دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول
بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت في المأول لابد من اعتبار
شئ آخر غير الوضع والنظم ما يكون دالا على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت
لا نم فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر
الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو
كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضئ به على احتمال الغلط حتى لو
تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا
حظ له من اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا
واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق
بالمركبات ظهر المراد به بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح

مطلب في بيان الظاهر

لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه مع
اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل
فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتامل و
عن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فان
قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى
يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه
وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل
المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا اعتبار لاحتمال
غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما
النص فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر
بمعنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة
لا بنفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح
وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الاية وهو قوله تعالى فان
خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالاية ظاهر في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا
ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت
فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكونه مجيء القوم غير مقصود بالسوق
ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا

مطلب في بيان النص

هذا الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر
بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه
الكل عادة ولقيته وافي حيز هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص
على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه
معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا
الى هنا كلامه ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه
قرينة نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا
لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل هو في حيز المجاز لتعين المراد ولانه
انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام صاحب المنتخب قالا في الاية المذكورة
نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق
شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في
الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما
وضح على احتمال تاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر اي ذلك التاويل
في حيز المجاز وانما قال في حيز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون
بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا
كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال
المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر
فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه

مطلب في بيان المفسر

لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص سواء كان ذلك المعنى
في النص بأن كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير
او في غيره بأن كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى
ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر
في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله
كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل
التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء
انما ينفي التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه من الجن
ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع
ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام
لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل
به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ
لانه يفضي الى الكذب والغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ
من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث
انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر اعلم ان ظهور المراد
على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمالا ابعد
وظهور ولا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية
والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة
اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم

مطلب في بيان المحكم

واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل مأخوذ من احكم بمعنى اتقن
فاستعمل بعد ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى في ذاته كالآيات الدالة
على وجود الصانع وصفاته وسمي محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي
بموت النبي عم وسمي محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال الارتفاع من بيان
كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى احل الله البيع
وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في
بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون تماثل الربوا ويقولون انما
البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال احل الله البيع وحرم الربوا وفرق بينهما
وفسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال المفسر ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم ويظهر
يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض
لا دنى متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص ويكون النص
ايضا كلاهما متروكا عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته
المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة
فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط لا يكون
كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضي احديهما
خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا مثال التعارض بين الظاهر
والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلث وربع فالاول ظاهر في اباحة النكاح ومقتضى حل الخامسة
والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص

لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ
وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحر الا اثنان او ثلث او اربع ولم
ذكر بالواو تقتضى ان يكون له ولاية الجمع بين هذه الصور المذكورة
وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل
واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم
ثنتين ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل واحد درهمين او ثلثة
ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعنى فانكحوا الطيبات
لكم معدودات بهذا العدد والجواب عن الثانى انه لو ذكر او لكان المفهوم
ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له
ان ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد
لا يفهم الا بالواو وهكذا قال المصنف فى شرحه من ان الواو فى مثنى وثلث ورباع
بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص
والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل
صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال
اتيتك لصلوة الظهر اى لوقتها وقوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر
لا ندا يحتمل التاويل فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج
امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال التعارض بينهما من المسائل لان قوله
تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر فى المتعة
ليس فيه احتمال النكاح الشرعى اذ النكاح لا يقبل التوقيت بحال فيترجح

فيترجح المفسر ولقائل ان يقول فى التعارض بينهما نظر لانه يقتضى كلامين
مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا او متعة
فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد فى
النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر معناه
بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام
ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبى عم بقوله وفعله ثم
هى كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار وقوله تعالى
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا يقتضى التكرار وهو
محكمة فى التوقيت فيجب على ذلك وأما الخفى اعلم ان هذه الاقسام اضداد
تقابل الاقسام المذكورة فالخفى ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر
والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة
ولهذا قيل فيما سبق القسم الثانى فى وجوه البيان وهى اربعة اقسام ولم يقل
ثمانية فالخفى ما خفى مراده بعارض يعنى صيغة الكلام متكونة المراد بالنظر الى
موضوعها اللغوى لكن خفى بسبب عارض نذكرها ان شاء الله غير الصيغة بالجر
لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه
فيفهم منه ان الخفاء فى هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو
بدل من قوله بعارض اى بسبب عارض غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهى
ما خفى مراده بعارض فى غير الصيغة اظهر ومعنى لا حترازها ليس وهو
ان الخفاء فى هذه الثلثة بعارض فى الصيغة وهو قد المطلق والا كو تعالى

مطلب فى بيان الخفى

ليبوبية في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان
في المجمل وكذا المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة
من غير تغيير ذي وهيئة لا يسأل الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة
للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي
متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا
وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضع واحد محال وههنا قد اجتمعا
فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين
وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه
وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه
او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد به كاية السرقة وهي قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز
اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نوم او غيبة احترزنا
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز
وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال
فيه الشركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن
النبش وبالسابع عن الطرار فانها خفية في حق الطرار الطرار اخذ مال
الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنباش اخذ كفن
الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة
واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم اخر

اخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر وناقصا في النبش
فاثبتنا حكم السرقة في الاول ونفينا في الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت
في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد
يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه
لا يقطع سواء كان نبش الكفن فيها او سرق مالا اخر لان بوضع القبر في البيت
اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي
رح لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عم قال لا قطع على المختفي
وهو النباش بلغة المدينة وما رواه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين

مطلب في بيان المشكل

واما المشكل فهو فاعل اي الكلام الذي دخل المراد في اشكاله بفتح الهمزة
اي امثاله حذف المضاف الكلام ههنا في سائر اقسام البيان غير اللفظ اختصارا
لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكر في توضيح الذي يدل عليه في هذا
التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة
الجمع مستعملة فيما فوق الواحد فيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل على
السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق
الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى
ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا
فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التامل عرف ان
المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا في بعض الشراح ولقائل ان يقول
ان المفهوم واحد محتمل لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا

ذلك اشتباه بعارض فيكون خفيا او ولحا انه مثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى
شئتم كلمة انى مشتركة يجي بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك
وهذا المعنى يقتضى ان يحل الاتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيى
هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل المراد الاتيان في دبرها فتاملنا فيه
فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول
على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد من قبيل المأول
والمفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة
كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة
لا تكون من الفضة وبعد التامل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج
والفضة بل تكون من صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية
فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ
فيضبطها والتامل فيها الى ان يتبين المراد كما تاملنا في معنى انى فوجدناها
بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد
ان يكون المأتي واحدا ونظير المشكل غريب اختلط باشكاله الناس فطلب موضعه
ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اى توارد
على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك
اذا انسد باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة
والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى
ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحام المعاني لا يكفى

ليكفينا ان يقول لما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما في صاحب
التنقيح وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه والمقصود فيه بعد فهم المعنى لا
تعريف لفظى اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام المعنيين كاف في المجمل و
اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
من المجمل ثم الطلب ثم التامل كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة من غير قصر
عليها فبقى فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان لانه لما احتمل ان
يوقف بالتامل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتامل فيه
والوقوف على المخصص صار مأولا بالكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام
يخرج عن الاشتباه لان المراد من الطلب والتامل ان كان هو الطلب والتامل
في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في
الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض بسوال ان يريد بطلب المعنى
الموقوف بالتامل في صلاحيته للتعريف فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى يختصا
بالمجمل بل يكونان في النصوص المفسرة ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله لا
فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب
وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في
جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل
ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف
فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة والزكوة فانهما في اللغة
الدعاء والنماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله وفعله وتوابع عشر امور الكلام

مطلب في بيان المتشابه

ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى
واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن
في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع
رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت به معرفة ان
لله صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها و
معرفة هذا القدر وجوب اعتقاد من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية
قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الاخرة لان
الابتلاء بالمتشابه لا يبقى في الاخرة لخروج الاسلام هذا في حقنا
لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة
الصحابة و اهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله لا يمكن
عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا و محلا وبان الله تعالى ذم من ابتغ
المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من ابتغ ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم
كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله
فالوقف عنده واجب على الراسخ لانه لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن لهم فضل
عن الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه لانه انزل القرآن
لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف في هذه
المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به
يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك

مطلب في بيان الحقيقة

الى الله تعالى وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف
التي يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله قاف الف لام ميم هذا مثال
في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الاخرة اعلم انا
ذكرنا فيما سبق من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب
المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الافراد لخفاء المراد
من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار
عن المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة
هذا القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك النظم
فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني
وهو كالجنس يتناول المحرف وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به
المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم
لا بالارادة بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه
للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم
مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو
الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول لم قال اريد به
ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزم ان يكون اللفظ في ابتداء
الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد
وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين

امنوا اركعوا وقوله ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه
عام في المأمور والمنهي وأما المجاز فاسم لما أي لكل لفظ أريد به غير ما وضع له فإن
قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فإن
الكاف زائدة ولا أنه لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير
موضوع له لأنه موضوع للتأسيس لمناسبة بينهما أي بين ما وضع له اللفظ
وبين غيره الذي أريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الأرض
في السماء ولا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فإن الأرض ثقيل والسماء لا ثقل
لأن ذلك غير مشهور وخرج الهزل أيضا لأن لا إرادة معه لا على شيء وكونه
لغوا إرادة أيضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل
في بعض الشروح أنه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي
لما ذكرنا في وجه دخوله فإنه أريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له
فإن قلت لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل فيما وضع له في الجملة
وحقيقة في الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض
التعريفان قلت قيد الحيثية موجود في تعريفات الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبار
إلا أنه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
أنه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له ولا
انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث أنه موضوع
له وفي الأركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له اعلم أن لفظ الحقيقة و
المجاز مجاز في معناهما أما لفظ الحقيقة فلأن معناه الثابتة ثم نقل منه إلى

اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي وأما المجاز فلأن الجواز هو العبور
وهو حقيقة في الأجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل إلى محل آخر وحكمه
وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى أو لامستم النساء فإن المراد منه الجماع وهو
خاص أو عاما كالصاع في حديث ابن عمر رضي كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم
للمجاز لأنه ضروري لأن الأصل في الكلام الحقيقة وإنما يثبت المجاز لضرورة التوسع
في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار إلى العموم فيه كما في المقتضي
عندكم نسبه إلى الشافعي وهو منسوب إلى بعض أصحابه وتخصيص الصاع بالمطعوم
مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز وإنا
نقول إن عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لما وجد حقيقة الأدوات وإن تكون
عامة ولا أثر بخلاف بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والألف
والتاء في مسلمات واللام فيما لا يعهد وإذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه
في المجاز أيضا وكيف يقال إنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله
تعالى منزه عن الضرورة فإن قلت المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود في
القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة أي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم سكت لا عن
الضرورة الواقعة ترجع إلى المستدل لا إلى المتكلم بخلاف المجاز فإنه من قسم اللفظ
ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم و
بهذا ظهر أن استدلال الخصم ليس بصحيح لأن العموم من عوارض الألفاظ والمجاز
ملفوظ فإذا وجد دليل العموم فيه أمكن القول بعمومه فأما المقتضي فغير ملفوظ لغة
لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكر الخصم أنه ضروري باطل فإنا نجد

المصنف القادر على التعبير مقصودًا بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لضرورة
لهذا اى لاجل ان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي
هو قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما جاريا في جميع
وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم ان جنس ما يحله بالكيل فيستغرق
جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سلمنا ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلت المراد بما وضع اعم من الشخصي
والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة
تسقط عن المسمى اي يصح نفيها عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس بأب
ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا
يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته لما يعقد اي يربط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط
لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك
وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط
وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة
وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس
لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون الثاني وهو قصد القلب كما ذهب
اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب
فيه لان القصد موجود فيها الا يرى ان اليمين التي تجري على اللسان من غير

قصد يسمى لغوا والنكاح للوطء دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي
لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما
قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم لان استعماله في الوطء حقيقة لانه موضوع
للضم وهو موجود في الوطء دون العقد هذا مختار المصنف تبعا لفخر الاسلام
لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد و
يستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال
اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول
الظاهري بتناولهما من غير ان يراد كما سيأتي في مسئلة الاستيمان بلفظ وحده
واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع
لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب
المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية
في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن
المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ
في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت
المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في
حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد
بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان المرتهن اذا استعار
الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع

بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن
كان مانعا عن الانتفاع فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع
القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث
يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال
يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح وذهب الشافعي
الى جوازه اذا صح الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا
لآدم وحواء وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في المؤنث والنص متمسك
بما سمعت وللقائل ان يقول ان اراد النص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق
القياس فقط لانه لا امتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فانه يلزم منه امتناع
اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول
بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في وجه التشابه من
ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان عدم امتناع
الاتفاق وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين
حقيقة ومجازا لكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية
بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان
قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة

ارادة الموضوع له فيكون المعنى الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد فهي لا تنافي كونه داخلا
تحت المراد والتحقيق في ان الجمع بينهما نوع استعمال المشترك في معنييه فان
اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا فتخرج الوصية للموالي هذه
احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز
عبر عن ترتبها عليه بالتخريج لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعني
اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء ثلثها لمواليه ولموالٍ اعتقهم ان
الثلث للذين اعتقهم ولا يتناول موالي الموالي اذا كان له معتق بفتح التاء
واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع
الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان
معتق الانسان حقيقة لمن باشر عتقه والموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته الاعتاق
ولكنه صار سببا للعتق بطريق الحقيقة فلا يراد المجاز فلا يعطى لموالي الموالي
شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد لا اولاد
لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيد الموصي بان
لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها بطل الوصية
الا ان يبين الموصي للتحقيق لان اسم الموالي مشترك بين الاعلى والاسفل
فلا عموم له فان قلت كيف بطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار
ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة

نعم فهو مندوب والصرف الى الوجوب لا يمكن الترجيح بين المعنى
مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان فهو حقيقة
على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان ولا يقال الترجيح للوجوب
غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر
بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث
من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسألة الثانية لان الخمر
حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا
ثبت الحقيقة مرادة بالنص خرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي
يلحق في ايجاب الحد لمخامرته العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما
يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع لعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحيث لا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث
لا يقال قد الحق بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه يثبت بالاجماع لا بالنص
ولا يراد بنو بنيه بالوصية للابناء اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في
الصلبي مجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي ح وقالا يدخل
بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين تناول الفريقين عرفا فيتناولهم بعموم المجاز
ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء فيما روي لا جرم ان هذا
تعليل للمسائل الاربعة وهو قوله تعالى او لامستم النساء وما سواه المسائل
الثلثة الاول هي الوصية للموالي والخمر والوصية للابناء والمجاز فيه اي
الجماع في الاية مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احل للجنب التيمم بهذا

النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فلم يبق الاخر وهو المجاز
في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم مرادا للتأويل لزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ
عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل اية المس على المس باليد
والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا
سؤال يرد على اصلنا ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقد جمعتم فيما
يستم فيما اذا قال الكافر للمسلمين امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم
الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار
شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت
وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول
باشارة مع انه يحتمل المحاربة والمصالحة لتصير صورة المسالمة شبهة
فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف عنه وما يكون كذلك لا يشبه الثابت
قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهة الاثبات بجهة اخرى فان امان الفروع منتف
باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلوحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا
فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا
يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو
ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في الامان لثبت الامان للاجداد

اثبات م

والجدات فيما اذا قال الكفار امنونا على ابائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار
الى جوابه بقوله لان ذا اى التناول الصورى معتبر بطريق التبعية يعنى لانه
اعتبار الصورة مطلقا بل في غيره محل صالح للتبعية فيلحق بالفروع دون الاصول
يعنى الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكونا اتباعا لهم فان قلت
يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهرى ولا
منافاة في ثبوت وصفين لشخص واحد باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح
اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم اصولا مانعة للتبعية
وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى
المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الحكم
ليس بالتبعية بل لتحقق الاحسان والاحسان مامور به في الوالدين بالاحسان فلو كان
المكاتب من اهل الاعتاق ليعتق ابوه شرا له وهو اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقق
البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا للابن وهو شنيع هذا ما
قيل لكن للقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق
الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان
يجعل الامهات عبارة عن الاصول فيجعل كانه قال امنونا على اصولنا ولو كانت
التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا فكل
جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة وهذا
اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة وجوابه وهو ان من حلف لا يدخل
دار فلان ودار المملوكة دار حقيقة والمستاجرة دار مجازا لصحة النفي يحنث

يحنث الحالف اذا دخل دارا مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الدخول
حافيا ومتنعلا هذا سؤال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي
مجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث
الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير
في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت المراد انه من
افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في
الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا فيقول بانه لما لم يكن له نية لانه لو نوى ان
لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى منه وضع القدم
من غير دخول لا يصدق قضاء لانه نوى المجاز غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو
هذا اشارة الى جواب سؤال الثاني بانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر
السبب واراد المسبب في الدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة لدلالة
غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم
المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بان الحامل على
هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها
فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة او غيرها فان قلت ذكر
في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا
فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلت دار فلان عبارة عما يضاف اليه من
الموضع مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة

المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت
الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصدق كونها
منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر ومما يجب اذا قرنه باليوم
او النهار او في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم
حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار
الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل والنهار
وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول
هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما
لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين
لما لا يخرج من الظرفية فلابد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو
ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار
وان كان غير ممتد كالخروج يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح
لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد فالاولى ان يقال
مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن الحقيقة فان
قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال
في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق
فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبار المضاف
اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى الحصول

حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا
على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر
باليد لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا
قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في ان واحد
لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلت الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب المدة
والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك
حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد فيكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان
اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول
قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية
مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع
اليوم بمطلق الوقت نحو حسنوا الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت قلت الحكم
المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع واما ارادة النذر واليمين اذا
قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غرضه للعطية والعبادة فيكون المراد به
ايجابا عينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منويا فيه لا يجب عنه
ونوى اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال انسان لله علي صوم رجب و
نوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا
ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا و
الكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام
للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفه على

القربة وهي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة
وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها
احدها ما ذكر في النص وهو جواب الاكثرين انه نذر بصيغته يمين بمعنى
اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه لو قصد بصيغة النذر ولم
ان يكون المنذور قبل النذر مباحا لان النذر في الواجب فصار النذر
تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية على نفسه
فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم
تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم
المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال والله لا اقربها على ما ذكر
في الكشاف فيكون تسمية اليمين بتصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى
مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معنى والله اعلم كفارة
اليمين الثابت بصيغة النذر كفارة اليمين الصريح وللقائل ان يقول لم
ان تحريم المباح ان كان موجبه يمينا يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما
يكون كذلك لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون
تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا
ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى ان يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه وفيه ان
المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشراء
القريب تملك بصيغته يعني صيغة مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك

الملك اذ يستحيل ان يكون مثبتا للملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق
بالنص وكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان
اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق ثبت بشراء القريب بدون
النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة
المهجورة فيتوقف على النية وللقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة فهو اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير
موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان
ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني ما ذكره شمس
الائمة ان ثمة يمينا مثل لفظة الله في قول ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غابت
الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على
النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتمله فيعمل بنيته ولا
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا ان قوله علي اصوم
ساد مسد جواب القسم كما يقال لاكرمنك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك
جواب الشرط ساد مسد جواب القسم وللقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم
اذا كان الموضع موضع تعجب كما في قول ابن عباس وقد نص على هذا
في كتب النحو وههنا ليس موضع التعجب فلا يكون اللام موضع
الباء والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالايجاب اللازم
المتاخر فيكون دلالة اللفظ على لازم المعنى فلا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا
اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق

الا لئن امر الا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع
من غير ارادة الموضوع ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نم الجمع
بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر وللقائل ان يقول هذا
الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة
المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة
قلت فلا تمنع الجمع في شيء من الصور اذ لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاظهر
ان هذه الكلمة على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازمه مساو لتحريم
المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية
والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم
انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه من اللفظ غاية في شرى القريب
فانه ليس بلازم مسلوع عاقد لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما
شرعيا باشارة النبي عم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية وطريق الاستعارة
اى المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والمراد بالمعنى الخاص المشهور
حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر
اسدا لعدم شهرة الابخر كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في معنى الشجاعة
والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال
من حيث السببية والتعليل اى الاتصال بين السبب والمسبب وبين العلة والمعلول
نظير الصورة اى نظير الاتصال الصوري في المحسوس لان معنى السبب كونه طريقا

طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونه مثبتة والمعنيان لا يوجد في المسبب والمعلول
فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى
المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى
اتصال العقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع متعلق لاي
معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال
اى اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير
بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما
اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما
اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اى الاتصال من حيث السببية
والتعليل على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء
فانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو الحكم لان يكون
العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت
بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار
مختلفة لم يلزم الدور ولما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة
فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون
طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد
من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره
قلت ليس المراد بالسبب هاهنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما
يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا يشمل العلة والسبب

فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى
نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر ونوى به الملك اى قال عنيت
بالشراء الملك هو استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر
فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اى بالملك الشراء
يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه
مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة
الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط
الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين
ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل
في ملكه لان المقصود من الشراء ليس لعينه لانه لا يستلزم الملك
ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيلا في
ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث
على اى وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده
في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكى عن
ابي بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لتلامذته وقت درس
هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم وكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت
مائتي درهم فيقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء
الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيدنا به لانه في الصورة
الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية

يصدق قضاء وديانة لانه في هذه الارادة تشديد عليه حيث
يعتق عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى و
لكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر
الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى
به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم
اشترى النصف الاخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة
مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا تعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو
كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا تعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير المعينة فان
قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلقا غير مختص
بالملك الحاصل في الشراء علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال
بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير
مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا
ترى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي اى الخمر والاثم غير
مختص بالخمر والثاني اى النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات
اتصال السبب بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا
ووجوبا والمراد ههنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه
بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا فيه معنى العلة وما يكون
علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كاتصال زوال ملك المتعة بزوال الرقبة
فاذا قال لامته انت حرة ينوي به ملك الرقبة وبواسطته زوال ملك

ثم باعه صح

والشراء صح

المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك
المتعة لكونه مفضيا الا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو فرض
المصنف الاتصال بزوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى فيمكن تقرير المصنف
بان يقال كالاتصال لزوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكالاتصال
ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع
لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله
البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق
ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار
السببية فلا يصح الاستعارة وجوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط في جواز
الاستعارة الافتقار الى ما يصح علة للحكم لا الى الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع
العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق
حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بلا شك وانما احتيج الى النية لان
المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين
المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق
للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا وقال
الشافعي تعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا
منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة
كل منهما للآخر وانما قلنا ان العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال
بينهما وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن

عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه
عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب
مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى
اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر
بالعنب والحاصل ان استعارة الملزوم للازم تجوز كيف ما كان واما استعارة
اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا له فاذا كان السبب مختصا به يوجد شرط
الانتقال من اللازم الى الملزوم فتجوز واما اذا كان اعم منه فلا تصح الاستعارة وفيه
نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت
ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اي
عقدتم والوطء غير مختص بالعقد قلت الوطء الذي يعقبه الطلاق مختص
بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة
وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز بالاتفاق كما اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها او ان
لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا
يضع قدمه في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع
القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف
عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت
اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور

مطلب في بيان جواز الاستعارة من الجانبين اذا كان المسبب مختصا بالسبب كالخمر اختصاصا بالعنب

عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اى بنعم او لا مجازا بطريق
اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار
والانكار والخصومة مهجورة شرعا كقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يباشر
المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على اخر الفا فوكل
المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي
اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار
مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا
اكلم الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما او كافرا بمنع الكلام
عنه حرام لان الصبي مظنة المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي
الكافر قصاصا ولا يلزم حرمان الصبي لانه محل الترحم لثبوت الاسلام بالسبب ويراد
الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك
الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة دائما وهجران
المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن الحرام منها
الزم لثلثة قلت الاتفاق فى امثالها لمباشرة المحظور قصدا وما ثبت
بطريق الضمن فليس بمعتبر الا يرى لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا
للمنهي عنه وان لزم فيه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان
لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما بقوله هذا الصبي لانه لو قصد الصبا
بتقييد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها موقعة
المحلوف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة

ودائما مع وجوب المواصلة

الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين
اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف
ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما
صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من
لحم هذا الحمل يحنث اذا اكله من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان
يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فقوله كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف
الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم
يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اى ليست بمهجورة
شرعا وعادة لكن ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة التقريبية لان قوله الحقيقة
يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اى متبادرا الى الفهم بحكم العرف فى معناه بان يكون
استعماله اكثر فى عرف الناس من استعمال الحقيقة فهى اولى عنده لرجحان
لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز اولى لرجحانه
العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه فى قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القران فان الحقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة
ومجاز متعارف وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة فى الصلوة باية
قصيرة وجوزاها باية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي على اصلهما ان يجوز
بما دون الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرا القران يحنث بقراءة
اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا
الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشف

في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني
المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها او بالاغتراف
من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يحويه الحنطة وشرب ما
يجاوره الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان
يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلت السويق جنس
آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا
فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرفت ان ما قال بعض الشراح
وعند محمد يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح
ولو شرب بعد ما صب في اناء لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالاناء
ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يأخذ من الفرات بالكرع او بالاناء
يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول
الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع
ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة
اتفاقا وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان
الخلفية اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عندهما اي بان صار التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا
ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
فيجعل الخلفية في التكلم وفي غيرهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن
هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم

الحكم هو المقصود فيجعل خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسر قوله بان
لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه
وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز
خلف عن الحقيقة بالاتفاق فلم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فقط
فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث
الحكم ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل
والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني منصور القاآني هذا غير صحيح
لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور
كما في الاصغر سنا منه فلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور
الاصل والا لزم خلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اي العبد اكبر سنا
اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة في
منصوره من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ
وخبر وانما تعذر موجبه الحقيقي فيعين المجاز ذكرا للملزوم وارادة للازمه و
هو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد من ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا
موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس
لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر كما انه لم ينعقد للحكم الخلفي وهو
الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قولهما بمسئلة
الكوز وهو ما حلف ليشربن الماء الذي هو في هذا الكوز ولا ماء فانه قال
بانعقاد اليمين ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو

لم يستعمل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل اللفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط
امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي
لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وخرج بنا ما سبق
على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة
لا المجاز لان الحكم الحقيقة والحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف
وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم
المجاز راجح لانه كثير استعمالا فان قلت يرد على قولكم انه ح يرجح قوله لعبده
هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية مسبب للحرية كالبنوة
قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه الحرية
لجهة البنتية وهذه الذات ليست محل لتلك الحرية فاضافها اليه كاضافة
العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى
يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة
للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو صفر ينعقد البيع
فيتعلق الحكم لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى و
الذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح
الكلام في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا
كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد مثلها لمثله او اكبر سنا منه
حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه اما
اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه

لانه بالاصرار صار ظالما لما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة
اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظ واما تعذر المعنى المجازي
في التي تولد مثله فلان الشرع يكذبه لثبوت نسبها من الغير واما تعذر
المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي
بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس في
وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق
ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له فقيد بقوله معروفة
النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط
وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الا في قبل
تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة
فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما
تترك الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر
بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عم واذا كان صائما
فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها
لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد
الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما
لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه
والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لا يستعمل استعمال اللحم في

الباجات وبالعدل يسمى لحما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذ
فخر الاسلام وهنا بحث الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص
من اللحم بدلالة الاشتقاق للفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال
التحم القتال اي اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من
الدم وليس للسمك دم والدليل ما عاش في الماء وشرط الذبح لحله قال صاحب
الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا عما ذكر لانه قد يفهم التحم القتال انما هو
لكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون اذا ماخوذا على الشدة والقوة الى هنا
كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان
اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن
كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذات
معنى هو المقصود بشهادة الدوران فانه لحم كيفما تركب دار مع ما فيه
الشدة والقوة من ذلك الحمة للواهية العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح
للبث والملح ليقوى الطعام ولو اكل لحم الادمي والخنزير يحنث على هذا
الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب
ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا فكان مملوكا من وجه دون وجه ثبتنا
المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان
لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعلى هذا عكس ما ذكرنا من المسئلتين
الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب و
العنب لا يحنث عند ابي حنيفة لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان

لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفا
اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف
زائد فلا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق
مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان قلت المعنى
الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما
مكملان بمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة
وهي كونها غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير
مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة
انما تؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء اكثر الالوان نوالها عند الحلف يحنث
اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة
لفظية تلحق به سابقة او متاخرة لان السياق بالياء المنقوطة بنقطتين
من تحت اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلق امرأتي فانه يدل على التوكيل
حقيقة لكن ترك هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما
يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام
للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الحالة كما في يمين الفور
كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق فانه يقع
على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فوران
القدر وسميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى
جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح طعام يؤكل في الغداة فالتغدى عبارة
اليمين

عن اكل مترادف فيقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى يأكل اكثر
من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى اليوم الا انها تركت بدلالة حال
المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي
بين يديه فيتقيد به او بدلالة في محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك
الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد
خطاء ونسيان وقد يوجد العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقع في الامة
كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم
الخطاء والنسيان والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال
المحرمة والنوعان مختلفان لان مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى
الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا يرى ان من
صلى في ثوب نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب بخلوص النية
ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا
بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي
عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو ح الى
الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها
قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد

الفساد لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة وللقائل ان يقول لا نم ان
الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به
فيتناولهما كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله
ان يقول هذا الحديث من قبيل الحذف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الحكم
على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي
محل الثواب فيختص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع
فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عم عن امتي فائدة اذ عدم
المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في حكمته المؤاخذة بهما قلت
ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله
تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة
بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة فيهما وهذا
ط على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المؤاخذة
في الآخرة لما قدم من كان بحر البلاغة شحنة من امواج صلوات الله عليه
وعلى آله واذا وجد التحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم
المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء
عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد
منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج
به لان التحريم هو المنع والمكلف انما يصير ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة

لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا عن اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال
مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الاخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني
بالعرف فان من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم
النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي
في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين
كان ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ
والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء
عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع
الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي
بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي حروف التي لها معان والطلاق الحروف
على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما
وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا
لمناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل
فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا اما الواو
فلمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا
انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي
محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود
بلا خلاف فافاد حرف الواو فقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان
يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب فلو كان الواو ايضا

ايضا لحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكر معارض بقوله
واسجدي واركعي وفي قوله ...... لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي ح هذه
اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لو لم يكن للترتيب
عنده لوقعت جملة كما تعلقت ولو لم تكن للمقارنة عندهما لو قع ولا
ولغي الثاني والثالث فان موجب هذا الكلام افتراق فلا يتغير
بالواو يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعلقة
على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة الاول فقوله طالق
جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث
بواسطتين فاذا تعلقت بهذا الترتيب نزلت كذلك عند وجود الشرط فلما بانت
الاولى قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وفاء بموجب الاجتماع
اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه متعلقتين بالشرط يقعن جملة
اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم
الشرط واما اذا اخر يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في اخر
الكلام مغير توقف اوله على اخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة
دفعة ما الجز الاول في صاحب التقويم الى قولهما او ورد على قوله اشكال
بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع
واما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد

بلا واسطة وذلك بان قوله و طالق جملة
ناقصة جزاء بغير شرط فصير باشرته
بالشرط شرطا لتمامه
الا وفي وجود الشرط في التعليق
ولا تساوت الثانية والثالثة
بالشرط صح

الا و ي

وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلوحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط
فالم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصفا الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف
فكان العبرة لحالة الوقوع وانه لم يوجد فيه ما يوجب تفرقا زمنا الوقوع واذا قال
لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق اما تبين بواحدة هذه المسألة ايضا
توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي
في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان
الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت ولاية
لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الكلام الثاني والثالث لهذا لا لان
الواو للترتيب لا يقال قد يتغير صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة
فكان ينبغي ان لا تقع الطلاق باولها لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم
اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما واقع للقيد فيكون
مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن مولاهما
وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي لا حضار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد
منهما فان نقض احدهما انتقض الاخر وان اجاز توقف على اجازة الاخر فيه
بقوله وقبل الاخر لان الفضولي الواحد يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا
قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا الخلاف
فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت عنه توقف اتفاقا ثم فرق المولى هنا حرة وهي
متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسألة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان

كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما فيصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل
نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه
الاجازة لانه لا يحل الامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا
ثم تزوج حرة نكاحا صحيحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف
يعتبر بابتداء النكاح لانه لما كان راجعا الى الحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة
ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب
المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف
للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله لا
تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو كان التام والموقوف يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ولا تفصي عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في
مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه كما اذا حلف لا يكلم مولى
فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب
الهداية ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة
لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح المعتقة اولا لان الحاكم في حقها
لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق المولى فلا يلحقها الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين فان كان
مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقتا الامتان على التعاقب
فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد وتحتهما حرة والاخرى
امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر

بخلاف ما اذا كان لمولى واحد فانه باعتاق الاولى يصير نكاح الثانية
فانه سبيل منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين
الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله منصوص لانه لا الحاكم كذلك لو اعتق
احديهما او سكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد
به لهذا وضح شمس الائمة المسئلة ولم يقيد بها فبطل الثاني اي نكاح الامة
الثانية قبل الكل بعتقهما واذا زوج رجلا اختين في عقدين قد بدا لانه
لو زوجهما في عقدة واحدة لا ينعقد بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر
النكاح الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما لو اجاز
معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه
ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثانية هذه المسئلة مع هذه
الواو للمقارنة فان هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على اخره
اذا كان في اخره ما يغيره قلت هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي
جواز النكاح وفي اخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز
النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا ولا يصح
النكاح الاول اذا اجازهما منفردا لعدم توقف صدر الكلام على اخره كما في
الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على اخره اذا وجد الشرط او
الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لان الواو تقتضي المقارنة وقد
تكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان

الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع
واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية
بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي
ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا ويلزم الحرية قبل
الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا اعترض عليه
بان القلب لا يقع الا في كلام البلغاء المتفننين وهذا الكلام يصدر من غيرهم
او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء اما الجملة الحالية
قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا صر حرا واعترض عليه بان كونها قائمة
مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام
اد الي الفا صر حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها او يقال الحرية حال الاداء
والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية يتاخر عن الاداء وقد
تكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا
وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار
واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف
وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابي ح لان الواو
للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل بخلافها ومعنى المعاوضة
لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان اكثر
ما يستعمل عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من
جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان معنى المعاوضة اصليا

لا صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي
فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا
ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن تعين ارادتها بقرينة ذكر الالف
بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز
اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد
الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام
مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وهنا كذلك لان قولها ولك الف وعد
منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف
وان اختلفا لفظا وقالوا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب
الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع
عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت
كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف والفاء للوصل والتعقيب
المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث
لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه
الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فلو دخل
الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام
مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر انه
قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب
لا ترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال

قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر
محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولان يكون انشاء
للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك وقد تدخل الفاء على العلل اذا كانت مما يدوم
لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما يقال
ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار الغوث بعد ابتداء الابشار باق
فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على
الاحتمال قلنا لا نم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت
دوامه لان العدم عارض له ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على
العلة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده
علة للابشار لا الغوث الدائم لان البشارة اسم لاول خبر سار حتى ليس عند
المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك
الغوث فابشر فلا يحتاج اذا الى هذا التكلف قلت لانه لا يصار اليه الا من الفصيح
كقوله اد الي الفا فانت حر اي اد الي الفا لانك حر فيعتق للحال فان قلت
لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر
قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ اصح الكلام بدونه فان
قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت
يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان
كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى
والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جوابا للامر لان الامر انما يستحق

الجواب بتقرير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية لا تدل
على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول
ان تأتني اكرمك فلا نقول لا تأتني اكرمك فكذا الجملة الاسمية تقول ان
تأتني فانت مكرم ولا تقول ان تأتني فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو
في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا
ترتيب في العين والدرهم في الذمة وكلام العين فيجعل الفاء عبارة عن
الواو مجازا للمشاركة بينهما في نفس العطف ويصرف الترتيب الى الوجوب فكانه
قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر
الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعده لا
متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة
حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيد فكانه قال درهم فهو درهم
فنقول فيما قاله من ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب
بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار
وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما
لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف
عليه عند ابي ح فيحصل كمال التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم
مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى العطف
لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا

منفصلا فبقي الاتصال لفظا رعاية لحق العطف حتى اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده
يقع الاولى في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل
فان قيل هذا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف
اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط فقال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل فائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا
ووجد الشرط يقع الطلاق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية
والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة السكتة على قوله فيكون
كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكوت طالق فهناك لا يكون لغوا
لعدم المبتدأ قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال
ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط
قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدأ لكان
لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا يتعلق الكل في المدخول بها وفي
غير المدخول بها فيما قدم الشرط او آخره ويترتبن على الترتيب عند وجود
الشرط لوجود معنى التراخي الا انه ان كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان
اخره في قوله لغير المدخول بها لانها لو قال للمدخول بها او قدم الجزاء

يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال
انت طالق ان دخلت الدار فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه من الشرط
وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث في قوله ع
من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو
خير اذ عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز
محتجا بهذا الحديث وكما نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا
بالرواية الاخرى وهو قوله ع فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه و
اجراء للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث
اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر
وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك حقيقة الامر فلم
يترجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كذا في جا
الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل
بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة
وترك العمل بالاطلاق في ان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان
قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يقتضي
الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز
كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر
على حقيقته فيفات المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضمير
المجرور راجع الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو

عمرو واثبات المجيء له لا لزيد ثم اعرض عنه واثبته لعمرو وفي بل دخل عليه كلمة
لا تأكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب
اذا كان الصدر يحتمل وان كان لا يحتمل صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فيطلق
ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك
ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقع الثنتان ايضا عملا بقوله على
الصدر وهو بل ثنتان فانه يلزمه الالفان استحسانا عند علمائنا الثلثة
وعند زفر يلزمه ثلثة الاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق
انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا
اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع
ثلث عند الدخول ولو قال وثنتين تقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على
وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه ابطال
وكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة ولكن بشرط ابطال الاول
وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم يتصف المحل
بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار
كالايمان الثلثة اليمين وليس احديهما اولى من الاخرى فوقعا جميعا عند الشرط
ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام السابق كقولك ما رأيت
زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم المخاطب ان عمرا غير مرئي ايضا فازلته
بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفردا على مفرد اما اذا عطف جملة

على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف به هذا استشهاد منقطع
معنى لكن من قوله ولكن الاستدراك تقديره لكن العطف بطريق الاستدراك
بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه
وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل
ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما
ولا يناقض آخر الكلام اوله فان لم يوجد الامران فهو مستأنف اي وان لم يثبت الاتساق
ولا يصح الاستدراك فيكون الكلام مستأنفا منقطعا عما قبله مثال فوات
المعنى الاول رجل اقر لغيره بالعبد الذي في يده لفلان فقال المقر له ما كان لي قط
ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله لكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون
الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول
الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله ولكن بيانا بانه
نفى العبد عن نفسه الى الثاني لا انه نفى نفيا مطلقا فان فصل قوله ولكن لفلان
كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني
لعدم اتساق الكلام فرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه
يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه
من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بالملك لغيره لا آخر فينبغي ان يكون مردودا
وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه النفي
بالتكذيب فيجوز رد الملك الى المقر ان كان محتملا لان يكون نفيا للملك
عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد

المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة
لعمرو فهكذا يكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير قد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام
موقوف على الآخر فيثبت حكمهما لانه يثبت الكلام في الصدر ثم حكم الآخر
اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة وكذلك
في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة بالفعل الا انه
لما كانا مشتركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوها في هذا
البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت بغير
اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة
وخمسين ان هذا فسخ للنكاح فيكون باطلا وجعل لكن مبتدأ يعني جعل
لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة
بقوله لا اجيز واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد مبطل الاتساق
فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان النكاح
بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح
الا ترى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للمزوج اجزت النكاح
ان زدت خمسين درهما جاز نكاح الاول واو لاحد المذكورين فان كانا مفردين
يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما اعلم
ان كونه او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
واليه ذهب عامة اهل اللغة ذكره صاحب التقويم وجماعة النحويين انها
موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا الخبر عن ... وقد

كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رايت احدهما اعرف
ولكن شككت في معرفته ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي
ان لا يكون وفي الخبر موضوعة للتخيير او للاباحة لان الشك انما يتحقق
عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه
لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في
المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام
فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ
او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف
خلاف الاصل وهو لا هذا حر او هذا كقوله كما مر في كونها او لاحد
اي لحمل كونها للشك لانه موضع استعمالها لانه خرج عن المعنى الاول في
المعنى الثاني لانه في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي
ان يكون خبرا عن حرية سابقة واذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا
عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث
انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك فيكون اخبارا بالمجهول فعليه
ان يظهر ما في الواقع والى هذا اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار المولى لايقاع
العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يبين العتق
في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي وقع اولا ثم لو جعل بيانا
انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال

فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر على البيان
ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء عتق واذا اجتمع فيه جهتان
عمل بهما في الاحكام فاعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يصح بيانه في الميت
وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين
قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح
ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة
كالمكاتب واذا دخل كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا
يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط
اجتماعهما لانه في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني
اذا دخل في البيع والثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا
بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال اجرت اليوم هذه
او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم او درهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن
له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له
الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء مما فهم من قوله
بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من
له الخيار بالتعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة
بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فيصح استحسانا عند
زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه
الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا

في ثلثة ايام فضل الخيار حتى يحصل الخيار به والتجوز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة
المحل بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار وهو الحكم دون العقد
وههنا المعلق هو نفس العقد والتاثير في العقد ولحل التاثير في الحكم فكيف
يجوز الالحاق قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق
فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما
كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى
فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني فانه اذا تزوج رجل
امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير
اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا
كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي
الفصلين يجب الاقل يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين
الالف الحالة والالف المؤجلة لزم الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل
والكثير في جنس واحد لانه وجد الرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية
فيه وبالتخيير لا يتعلم التسمية فلهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل
اتفاقا واعلم ان قيد التقدير لا يصير لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما
اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس
عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب
مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعندنا في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي
في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فيصير اليه ثم

ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر
فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة
كفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما
تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجب بقوله
تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم لانه يجب احد الاشياء عندنا فيكون
المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا
يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها
وهو ما كان ادنى قيمة لان الغرض سقط بالادنى والفرق بين الاباحة انها
احض من التخيير فانه قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع
بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة فانه لا يجوز الجمع بين طلاقيهما
خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل
البدل فاذا فعل احدهما سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على
كل واحد منها فاذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالجميع تكليف بما
ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه مكلف اداء
واحد لا بعينه ولا يتوهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير
في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع الاجزية قطع الطريق وعندنا

كلمة او للترتيب على حسب جرائمهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة
او اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال
بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض
اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخافوا الطريق ولنا ان الاصل معلوم وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة في
الغلظ والخفة وكذلك الاجزية فيستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية
عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على
احوال الجناية بما روي عن ابن عباس ان النبي عم وادع ابا بردة ان لا يعينه
ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم
الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل
ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن
المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي عن الارض فان قلت
بنفس الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحربي لا يجب بقطع الطريق
عليه وان كان مسلما قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب
بالقطع على اهل الذمة فان قال لعبديه هذا حر او هذا
لا يثبت به شئ لانه اسم لاحدهما غير معين يعني وضع لاحد الشيئين وذلك
الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم بحيث صدقه على الاخص وذلك
اي ذلك الواحد لا على التعيين غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين

المعين الذي هو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط
انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني واحد الشيئين غير عين وان غير
العين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب
احدهما على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال
التعيين حتى لزمه التعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار كما في
قوله لعبد اكبر سنا منه هذا ابني يجعل ما وضع للحقيقة وهو احدهما غير عين مجازا
عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته
وهو ... فيلغو ذكر ما اضم الى العبد وكانه قال هذا حر وسكت وهما
يقولان الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولون المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
ولم ينعقد الايجاب المبهم ههنا فبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه على اصله
لو قال المجاز انما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه
معنى التعبير فكانه قال يجعل لفظ الموضوع حقيقة معبرا عن المعنى المجازي وقد
تستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين
فيصير بمعنى واو العطف من ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو
العطف لا عينه يعني لا يكون كاتيان الواو بنفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده ولذلك
اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة
كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما عنت بهما كلمة لان النكرة

في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصوداً بالنفي بخلاف الواو حيث
يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا
ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال
اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحداً منهما لكون كل واحد منهما محرماً شرعاً
ولذا يترك جميعاً في المنع ولو كلمهما لا يحنث الا مرة كالواو لان اليمين واحدة
وكونه مضافاً الى كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث
بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك واحد ومثال النفي قوله
تعالى فلا تطع منهم آثماً او كفوراً فايهما اطاع يكون مرتكباً للنهي ولو قال
وكفوراً لا يكون مرتكباً للنهي باطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد
لان عتبة كان كالمآثم متعاطياً لانواع الفسق وكان الوليد غالياً في
الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة فلو حلف لا اكلم احداً الا
فلاناً او فلاناً فله ان يكلمهما لانه استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة
والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبده في
نوع يكون ماذوناً في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد
كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف لانها
تفارق الواو في انه لو جالس واحداً من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او
المحدثين كان جائزاً ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد
الفريقين فصار او تفيد اباحة الجمع والواو توجبه فان قلت انما يصار الى المجاز
اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمله على حقيقتها وهي حظر

احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم
احداً الا احد هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس
الا كلام شخص غير معين فيكون حراماً فيلغو معنى الاستثناء وتستعار كلمة او بمعنى
حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسماً والآخر فعلاً
او احدهما ماضياً والآخر مستقبلاً ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول
ممتداً والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون
الثاني جزءاً من الاول وعدم شرط في حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وههنا بمعنى حتى
لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفاً على شيء او على ليس والاول
عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما
سقطت حقيقته استعير للغاية لان الاحد لمذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار
الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر
ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استصلاحهم
حتى يتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الى
ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع التوبة
فعنده ينقطع ممتد الا سبب نزول الآية ان النبي استاذن ان يدعو عليهم فنهي
عن ذلك وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد هم اصحابه ان يدعو عليهم فقال النبي
ما بعثني الله تعالى لعاناً ولكن بعثني داعياً اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية
في نهي عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم وفيه بحث لانه او اذا كان

حتى ويكون للغاية تنتهي النهي عنده التوبة كما في قولك لا الزمنك او تقضي
ديني فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم حتى او سؤال الهداية فالاول
ممتنع والثاني تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل
عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو ليكبتهم
وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم
او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك
من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا الطلاق فساد العطف على ما
ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر
العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء
وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقد ان المنصوب في الكلام السابق
لا يمنع العطف لان العطف في الجملة لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا يرى
الى قوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم
يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجميع في الغاية اي الدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها
او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان الى للغاية
وتستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه كذا الغاية
تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو
ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا فحالته العدو حتى

حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي به بثر ابيض يخرج بالفصال و
دواؤه الملح فان المعطوف اراذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان
لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره
وموضعها اي موضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك
سرت حتى ادخلها فان قلت قوله ان يجعل خبر عن موضعها وهو غير صادق
قلت اراد بالموضع الاستعمال تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في
موضعها اي بيان موضعها او في الخبر تقديره موضعها في الافعال موضع ان
يجعل حتى كذا او كذا او غاية بالنصب عطف على ان يجعل غاية هي جملة مبتدأة ومعنى
كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت
هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها
الجار والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد او
ان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء يعني علامة الغاية وجود المعنيين احدهما ان
يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والاخر ان يكون ما بعد حتى دليلا لانتهاء الحكم
ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازاة
بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما
ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان تجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا
للعطف المحض وبطل معنى الغاية على ما ذكرنا من المعاني الثلثة وهي في
مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح
يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب

مطلب في بيان ان علامة الغاية وجود معنيين

قبل الغاية يحنث ولو قال إن لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فأتاه فلم يغده لم
لأن قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لأن التغدية إحسان والإتيان
داع إلى زيادة الإتيان وما كان داعيا للشيء لا يصلح أن يكون منتهيا له فلم يمكن
حملها على الغاية والإتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى
لكي تغديني ولو قال إن لم آتك حتى أتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ
قوام الدين الإتقاني حتى أتغدى بدون الألف كذا السماع عن مولانا حافظ
الدين النسفي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالألف وجه الأول أن
لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف الألف مما بعدها علامة للجزم وجه
عدم ثبوت الألف أن ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الإعراب
فلا حاجة إذن للجزم إلا في قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة أي حتى
انتهوا إلى المشاة فقالوا الجر يجيء لا باعتبار حتى للعطف المحض لأن
هذا الفعل إحسان فلا يصلح أن يكون غاية للإتيان بل هو داع إليه ولا يصلح
أن يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء الإتيان نفسه لأن الشخص الواحد لا يكون
مجازيا ومجازا فإذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قال
الشراح ولقائل أن يقول المذكور سابقا أن حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى
كي وهي تفيد سببية الأول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص
آخر كأسلمت كي أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من
الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا إليه
وإنما لم يجعل الواو كما ذهب إليه العتابي لأن الترتيب أنسب بالفاء وعند تعذر

تعذر الحقيقة الأخذ بالمجاز الأنسب فالأنسب قال الشيخ قوام الدين الإتقاني
في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو أنسب عندي لأن مجوز الاستعارة للعطف المناسبة
بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف
بالمعطوف عليه إلا أن الاتصال في الواو أكثر لأنه لا يفيد التراخي ونحوه فكان
أولى قال فائدته أنه إذا أتى وتغدى معا أو متراخيا يحنث أما إذا أتى فتغدى بعد
غير تراخ بر في يمينه ومنها أي من حروف المعاني حروف الجر فالباء للإلصاق
فإذا دخلت الباء الملصق به وتصحب الأثمان حتى لو قال إن اشتريت منك
هذا العبد بكر من حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا لأن المقصود في الإلصاق
هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال أي بيع ذلك الكر
شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف
ما إذا أضاف العقد إلى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون
سلما ولا يجوز إلا مؤجلا لأنه أضاف الشراء إلى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط
وجوده لصحة البيع وإذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين لا يكون إلا سلما ولو قال
إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني يكون إخبارا ملصقا
بالقدوم وهو الصادق حتى لو أخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما إذا قال إن أخبرتني
أن فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى إذا أخبر صادقا أو كاذبا لأن
فلانا قدم يعتق لأنه لم يوجد في كلامه ما يدل على الإلصاق فإن قلت أن مع
اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لأن المفعول
الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا أنه بتقدير الباء ولكن لا نسلم

عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو يقتضي الصدق ولو
ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج
لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون التقدير ولا الا
خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط
في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج
بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ولا يكون هذا من قبيل الاكل
لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل الاكل فقط لما يجيء من ان الاكل المدلول
عليه بالفعل ليس بعام فلهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف
من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي ليس كما ينبغي بخلاف
قوله ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء
لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر
لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه
فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن في
وجود مرة فارتفع المانع فلا يحنث لانه عزلنا الا باذني وهذا
اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روي عن رؤبة
اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل انه في موضع القسم والدين
اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر مع ان شائع لم لا يكون
لم لا يكون الباء محذوفا هاهنا اي الا بان آذن لك فيصير بمنزلة الا باذني قلت
هاهنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن

قوله
اذن لك فانه محتمل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في
تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت اذ يجيء المضارع
بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق
النجم فيكون التقدير لا تخرجي وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى تقدير الاول
يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله وقت اذني ليس
بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة
ولو يؤول بقوله الا وقت اذني في قولنا الا وقت اذنت لك فيه لصار عاما
لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه محتملا فليس بمتيقن حتى لا يزول بالشك
ولئن سلم فالترجيح للمحرم في قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط
بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم يوضع بمعنى ان فان
قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية فيكون
معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يحمل الباء على حقيقته
فالمعنى انت طالق تحقق الشرط طلاقا ملصقا بالمشية فلا يتحقق قبلها
اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط
والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان
شاء الله ذكره في شرح المغني للسراج الهندي ولقائل ان يقول يمكن الوقوف
على مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة بمشية الله تعالى وما تشاؤن

الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا
كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف
معناه لا يصير منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله تعالى اياه ولا يفهم منه ان لا يكون
مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك لكان لو قع كل ما يقال معنى قوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم
ولو قال انت طالق بامر الله وبحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال
لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز
لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم
يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع
مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم
ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير
وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم
مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو فيلغى
الباء في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي
زائدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض
لكثر الترادف عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق
لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير
ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في
الراس بطريق اخر بينه بقوله اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان

كان الفعل متعديا الى المحل وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل
المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود
فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل
متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح
لان المسح مضاف الى اليد لا الى الراس وانما يقتضي الالصاق والآلة باليد
وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اصابع اليد تغير الالصاق
فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها اصل في الاخذ والبطش
ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها
وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء
كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه
اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال الروح ذلك البعض مجمل غير معلوم
الكمية لانه فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عم بربع الراس في حديث
المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على ان يكون
هذا اول وضوء رسول الله ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يتبين
ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينبغي
التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلعم اذ الظاهر ان جميع
المسلمين لم يكونوا حاضرين في تلك الساعة والا لنقل الصحابة واشتهر
الرواية لان هذه حادثة تعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان الآية

لان اليد لا يستوعب الراس عادة ولان وضع كل اليد اما متعذر او متعسر وهما منتفيان اذ لا حرج في الدين شرح
فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذي يحكي حكاية الكل وهو ثلث اصابع المنار

في الآية فإن قلت دخلت الباء في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم
في التيمم على المحل مع أن الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة
المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
والزيادة بمثلها جائز فنجعل الباء في الآية زائدة فإن قلت الحديث يقتضي
الاستيعاب فلا نجعل الباء في الآية زائدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه
الاستيعاب وعلى للإلزام فقوله له علي ألف درهم يكون دينا لأن على
للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه لأن يحصل به أي بقوله الوديعة فيقول
له علي ألف وديعة يصح لأنه يشبه الدين لأن على يحتمل معنى الوديعة من حيث
إن فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فإن دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع
والإجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على ألف درهم كانت بمعنى الباء
التي تصحب الأعواض لأن اللزوم يناسب الإلصاق فإن الشيء متى لزم الشيء
كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط لأن المعاوضات المحضة
لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا إذا استعملت في الطلاق بأن قالت
لزوجها طلقني ثلثا على ألف فطلقها واحدة يجب ثلث الألف عندهما وعند
أبي حنيفة رحمه الله للشرط لأن الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة
لأن فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى
يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا أي بشرط أن لا يشركن فيحمل عليه إذا أمكن
والمشروط لا يتوزع على أجزاء الشرط ألا ترى أنه لو قال لها إن دخلت هاتين الدارين
هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق ثلثا فدخلت واحدة

واحدة منها لم يقع شيء فإن قلت إن أراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل
الانفكاك فلا نسلم أنه معنى على وإن أراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة
لأن العوض إنما يجب مقابلا للمعاوضة قلت اللزوم بين الشرط والجزاء
لذاته وبين العوضين بعارض التضايف فكان الأول أقرب إلى الحقيقة
ومن للتبعيض فإذا قال من شاء من عبيدي عتقه فأعتقه أي الخاطب
يعتقهم إلا واحدا منهم عند أبي حنيفة رحمه الله لأنه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة
التبعيض فهي من فيجب العمل بحقيقتهما ما أمكن فصار الأمر متناولا بعضا
عاما وإذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له أن يعتقهم جميعا
لأن كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من
الأوثان وقد تقدم الكلام عليه في العام وإلى لانتهاء الغاية فإن كانت
الغاية هذا شروع في بيان الضابط في الغاية متى تدخل في حكم المغيا
لا نهاية تدخل فيه كما في حفظت القرآن من أوله إلى آخره وقد لا تدخل
كقوله تعالى فنظرة إلى ميسرة قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير
مفتقرة في الوجود إلى المغيا نحو المسجد والحائط فكانا موجودة قبل التكلم
احترازا عن الآجال المضروبة للثمن والإجارة كالليل والغد وإلى رمضان
في أجلته أو بعته إلى رمضان أو إلى الليل أو إلى الغد فإن هذه الأشياء
توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احترازا عن الليل فإنه
يفتقر في استحقاق اسمه إلى محل آخر وهو النهار لأنه لا يسمى ليلا إلا
باعتبار زوال النهار كقوله له من هذا الحائط إلى الحائط لا تدخل

الغايتان اى الحائطان فى حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم
المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى فى حكم المغيا مع انه قائم بنفسه
فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
لان هذا ثبت بالمشاهير لا بموجب الى كما قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون
المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المنقول فى القاموس
يكون بفعل النبى عم حين توضأ ادار الماء على مرفقيه الى هنا كلامه ولقائل
ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق هو مجتمع عظم العضد وعظم
الذراع مفتقر الى الغير فى الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان لم يكن
قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها
اى ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيدخل الغاية كما فى المرافق فى قوله
تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية
لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا
لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول
اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن
الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد
للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال
قرأت هذا الكتاب من اوله الى السبع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب
الكشاف فى تفسير معنى الغاية مطلقا دخولها فى الحكم وخروجها

وخروجها منه امر يدور مع الدليل فان لم يتناولها اى صدر الكلام الغاية
او كان فيه تناول لشك كآجال الايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان
الاجل لا يدخل عند ح فى رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضى التأبيد فذكر
الغاية لاخراج ما وراءها وفى ظاهر الرواية وهو قولهما لا يدخل فذكر
لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل فى الصوم فى قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل
فى للظرف لكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى ظرف الزمان
اعلم ان فى الكلام اضمارا تقديره فى للظرف ولم يختلف اصحابنا فى ذلك
ولكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى قوله انت طالق غدا او فى غد فاذا قال
انت طالق غدا ولم يكن له نية يقع فى اول النهار فاذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء
بالاتفاق واذا قال فى غد ولم يكن له نية يقع فى اول النهار اتفاقا فاذا
نوى آخره يصدق عند ح ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما فى
المسألة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد
ونية آخر منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو ح
بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان حذف فى اذا اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا فى اوله ليحصل الاستيعاب
فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء
واذا اثبت فى يصير الظرف جزءا من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا
للحقيقة كلامه فيصدقه القاضى واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت
طالق فى الدار يقع الطلاق فى الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق

الشرط

بالمكان او ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار
بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون
شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان
عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى فيه ان يقال لا يوضع المصدر
موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي في قوله بمعنى الشرط دون ان
يقال للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده
لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق
كما قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق
كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي تقديم ما وصف
على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت
في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتأخير اي تأخير ما وصف بها عما اضيفت
اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق وضد حكم قبل فيه بقوله في الطلاق احترازا
عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي
درهم بعد درهم او بعده درهم يلزم درهمان في الصورتين لان معناه بعد
درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال
له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان
فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا عرف هذا

مطلب في بيان مع وبيان قبل وبيان بعد

كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع
في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال
بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية
صفة للاخيرة فتبين بالاولى فتلغو الثانية لفوات المحلية فان لم يقترن بالكناية
كان صفة لما قبله حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة
لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو قال
انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى
ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان قيد مسائل القبلية
والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال
لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم
لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون له
امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون
اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل التي
وقال لفلان عندي الف درهم دين فحينئذ يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل
كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة
الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما
مغاير لما قبله في الحكم كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام
لانه صفة الدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به

مطلب في بيان عند

مطلب في بيان حروف الشرط

عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك الدهر درهم على وزن دانق ولو قال
بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم لانه نفى سوى مثل غيره في كونه صفة او استثناء
ومنها اى من حروف المعانى حروف الشرط اى كلماته فان اصل فيها اى كلمة ان
اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف
سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمى الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما
تدخل على معدوم على خطر اى محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن
لا محالة الجملة صفة لخطر جىء بها للتأكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها
هو الحمل على الشىء او المنع عنه وذلك انما يجوز في الممتنع والمتحقق لا فلا
يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة فان قال ان لم اطلقك فانت
طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق عند موت احدهما لانهما
لم يمت احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط
فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان المرأة انما ترث اذا كانت في العدة وان
دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها
بوجه وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة
يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اى بكلمة اذا يعنى يستعمل للشرط ويترتب
عليه الجزاء وعبر عنه لاستعمال المجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط
وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط باسم ما هو المقصود منه كقول الشاعر اذا تصبك خصاصة
فتجمل معناه ان تصبك خصاصة لدخول الفاء فتجمل وهذا مخصوص بالشعر وقد يجازى
بها اخرى اى مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس

مطلب في بيان اذا

يحاس الحيس يدعى جندب اذا هنا للوقت فلا جوزى بها يسقط الوقت عنها
كانها حرف شرط فصار بمعنى ان وهو قول ابى حنيفة واذا يكون مشتركا بين الوقت
والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا عنه وهو مذهب الكوفيين
وعند نحاة البصرة اى اذا موضوعة للوقت وقد يستعمل للشرط مجازا من غير
سقوط الوقت مثل متى بل اذا اولى لعدم السقوط لان المجازاة اياه فاولى ان لا
يسقط عن اذا انها اى متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها اى عن متى معنى الوقت
بحال وهو اى قول نحاة البصرة قولهما اى قول ابى يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما
بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط
وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا كما قيل في بعض شروح هذا المختصر لكنه
ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوع عند سواء تنافى المعنيان
اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت
قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا
اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند
البعض ولم يتعرض المص لانه خلاف وفيه والاولى هنا ان يقال هى لم يستعمل
الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول
مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك
استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته
انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان
للشرط لبطلت المشيئة اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا

تفريع على الاختلاف المذكور في إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع الطلاق
عنده أي عند أبي حنيفة رحمه الله ما لم يمت أحدهما كما في قوله إن لم أطلقك فلا يقع كما
مقارنا للفراغ عن كلامه مثل متى لم أطلقك لأنه أضاف الطلاق إلى وقت
خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما إذا لم ينو
شيئا أما إذا نوى الوقت أو الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق وإذا ما مثل
إذا لأن دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه المسلطة
لأنها سلطت إذا على الجزم وروي عنهما إذا قال أنت طالق لو دخلت
الدار أنه يمين لأن دخلت الدار يجعل لو للاستقبال لكان المجازاة بينهما فإن كل
واحد منهما تعليق إحدى الجملتين بالأخرى على أن يكون الثانية تحققا بالأولى
وكيف سؤال عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال فإذا قلت كيف
زيد معناه على أي حال أصحيح أم سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى
دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف يصنع أي إلى
حال صنعه فإن استقام أي السؤال عن الحال الجواب محذوف أي يحمل على السؤال
فإلا أي وإن لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك أي لبطلانه
قال أبو حنيفة رحمه الله في قوله أنت حر كيف شئت إنه إيقاع لأن العتق لا كيفية له فلا
يستقيم تعلق الكيفية بتصرف الكلام فخص بما جاء بدون عتق إذ الجنسية تتعلق
الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني إذا قال أنت طالق كيف شئت يقع الواحدة
قبل المشية ثم إن كانت غير موطوءة فقد بانت لا إلى عدة ولا مشية لها لأنه
يلغو تفويض الصفة إلى مشيتها لعدم المحل بوقوع الأصل وإن كانت موطوءة

مطلب في بيان كيفية جزاء الشرط

موطوءة فالمحل باق بعد وجود الأصل فلها المشية في الصفة وتبقى الفضل
في الوصف أي الزائد على أصل الطلاق من كونه بائنا أو أغلظ بالرفع إلى الثلاث
مفوضا إليها بشرط نية الزوج فإن اتفقت نيتهما يقع ما نويا وإن اختلفت
فلا بد من اعتبار النيتين أما نيتها فلأنه فوض النية إليها وأما نيته فلأن الزوج
هو الأصل في إيقاع الطلاق فإذا تعارضا تساقطا فيبقى أصل الطلاق
وهو الرجعي فإن قلت لما فوض الزوج الأمر إليها كان ينبغي أن تستقل
بإثبات ما فوض إليها من الطلاق وهو مشترك بين البينونة والغلظ فيحتاج
إلى النية لتعيين أحد محتمليه كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف لأنه إن أراد
بالاشتراك اللفظي فيحتاج إلى النقل وهو غير ثابت وإن أراد الاشتراك
المعنوي فهو غير محتاج إلى النية لأنه لما قال لها كيف شئت أثبت لها ولاية
إثبات أي صفة شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية
راجعت الفحول في جواب هذا الإشكال فما سمعت جوابا شافيا فيجب أن يعتمد
على ما ذكر الطحاوي وأبو بكر الرازي من أن نية الزوج ليست شرطا لها في أن
تجعل الطلاق بائنا أو ثلاثا في قول أبي حنيفة رحمه الله فإن قلت لو طلقت نفسها اثنتين
ونواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي أن تطلق لأن الثنتين حال مفوض
إليها قلت المفوض إليها من جهة الزوج ما يملك الزوج إيقاعه بقوله أنت طالق
فإنه لا يملك بهذا اللفظ إيقاع ثنتين فكذا المفوض إليها لا يقال على هذا
ينبغي أن لا يجوز نية الثلاث في قوله أنت طالق لأنا نقول وقوع الثلاث فيما نحن
فيه ليس بمجرد قوله أنت طالق وإنما هو بواسطة كيف فافترقا وإنما صار الثلث

حال لقوله انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة
عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة فلا
بما لا يقبل الانسان اي مما لا يتاتى فيه الانسان من الامور الشرعية كالطلاق
والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الكل اي اصل الطلاق بالمشية
بتعليقه اي بتعليق الوصف قال بعض الشراح الحق ان هذا مبني على
امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض لا يقبل وهو الطلاق ليس محلا بعرض
ثان بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى من الثاني بكونه اصلا
ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم
انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا
فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر اليها كذلك ولقائل ان يقول انه
من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا الحال والوصف
بمنزلة الاصل وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الاخر وكيف لا والاحكام
الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون في الجواهر
على انه لو كان لا يرتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين
قلت الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون
محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق
الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المص تسامحا لانهم متفقون على ان
الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على
ان الوصف مفوض اليها فانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري

يجري على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كانا مثل الاصل وهو غير مفوض
عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان
يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال
للتفسير وقيل الحال كالبينونة والرجعية والوصف مثل كونه سنيا وبدعيا
والاوفق الاظهر لانتفاء المخصص وكم اسم لعدد الواقع في باب الطلاق اما
كونها كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا او مقتضى كقولك انت طالق
تقديره انت طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم
تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط
نية الزوج وتتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه
ليست باستفهامية والخبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل هو بمعنى الشرط
مجازا فكانه قال انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان الشرط فالمعنى
ما في معناها وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين
شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره فيبقى ذكر
المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا
الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما اذا قال انت
طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان لكونهما
في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا فانه
بمعنى اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لم يتوقف مشيتها على المجلس
فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا او متى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون بمعنى الظرفية

قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان فرد بان مطلق الظرف
اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما
ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه
اقرب الى الحقيقة لا يقال بهذا يبين ان الجمع المذكور بعلامة المذكور يتناول الذكور
والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر الجمع المذكور في
بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي
الى ان الجمع المذكور يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة يختص
بفريق وضعا فالكلام عند الاطلاق محمول على الحقيقة فلو تناول الاناث
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
قلنا تغليبا للذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور عادة
اهل اللسان ولا اشكال ان نساء شكون الى رسول الله فقلن ما بالنا لم نذكر في
القرآن وطلبن التخصيص بالذكر مع علمهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن
الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله بهذا لاستطيب قلوبهن والجواب عنه انه
لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على
الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد
في سير الكبير اذا قال المستامن امنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان ولا يتناول
الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني
ليس لسوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح فهو في اللغة يسمى القصر
صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر اي لفظ

مطلب في بيان الصريح

اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام
لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما
بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لان مورد
القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه استعمال الحقيقة كان الصريح او
مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا
متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق
مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما
لا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان
لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس لذلك وهما صريحان في
ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا الدليل ان المص ذكره
عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس
الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل
نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ يحتمل شيئا اخر حتى استغنى
عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقوله
بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو كالطلاق والعتاق
حتى اذا اضافهما الى المحل فاي وجه اضافهما يعني بصيغة النداء كقوله يا حر او
بصيغة الاخبار كقوله انت او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت
حر او انت طالق تطلق ويعتق نواه او لم ينوه نعم لو اراد في انت طالق دفع
حقيقة المقيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امراة كتبت انت طالق ثم قالت

مطلب في بيان الكناية

لا وجها اقول على تقدير ان لا تطلق قوله هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن
النية فاما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني
الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم
المراد لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كانت او مجازا مثل الفاظ الضمير
كهاء الغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة
تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط
فيه الاستعمال في التعريف قلنا انها اي الفاظ الضمير انما وضعت ليستعمل المتكلم
بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو
فلا ان لانها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان قلت
الضماير بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف فكيف
يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن
استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تامل وحكمها ان لا يجب العمل
حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستتر
المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار وما يقوم مقامها من دلالة الحال
وكنايات الطلاق كبائن وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكناية مجازا هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات وفي الكناية ما استتر المراد منه
فالمراد المستتر هاهنا الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق
لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام
فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم فانها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر

فاستتر المراد به لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى
لو كانت بوائن قضاء الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان تجعل
انت باين كناية عن انت طالق ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية
غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المعنى
الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا
يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يعرفوا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل
او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة
لا كنايات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات عن الطلاق فلا ينافي
فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة
وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاج الى
هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن
لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما ان طويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل
منه الى ملزومه من طول القامة ويراد معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة
نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فطلق المرأة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان
عند بعضهم تجويز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولئن سلم انه مراد
فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول
القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة

والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز
المتعارف فتوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضماير وكذا العكس كما في
المجاز المتعارف فلو اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله
سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة
حتى كان الواقع رجعيا ولا يظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في
اعتدي فلانه يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى
الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي
سابقية الطلاق لتصحيح الكلام والضرورة تندفع باثبات واحدة رجعي
فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد
الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء لانه لا عدة
لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان
قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علته
غائية فيتحقق اتصاله وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت
في اطلاق اسم المسبب على السبب المقصود وهو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جهة
ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق فلا يوجد في غيره الا
بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها انما صارت واجبة اخذ
حكم المنكوحة ولحقها زوال الفراش شبيها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت
بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك ففي
المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق فلا تجب

فلا تجب العدة واما استبرئي رحمك فلانه طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان
يكون لزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في
اعتدي هنا واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان
يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتموه
صريح الطلاق ولم يجعل بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام
على الاصل اولى لانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا
اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانه صفة شخصها وان اعرب
بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية
وان نوى كان على الاختلاف يقع عند ابي حنيفة وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة
مشايخنا الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا
بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب والرفع والسكون يحتمل
الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال
واما الرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان
يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف
اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قال بعض اصحابنا
لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور
البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة فظهر هذا التفاوت

اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات
مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لو صح دون الكناية لخفائها
حتى من قال لجامعة فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح
بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكحتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف
رجلا بالزنا فقال الرجل الآخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح
قلنا كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رض في حق اهل الذمة
دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو
قال صدقت في قذفك بالزنا ان يحد صدقت فيما مضى فلم تكمل نسبته
واما الاستدلال وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا
ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي كل
تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يغير الحكم
بدون نعم منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة
على المعاني عبارة لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على
كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا
او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بنفس اللفظ استدلالا بعبارة النص
واما اطلاق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان الغالب
ما ورد منهما نص وهذا هو المراد لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر
فهو العمل بما يراد بعمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام
لان الضمير المجرور راجع الى ما يراد بظاهر الكلام العمل بما سيق الكلام له يعمل بشيء ظاهر لا

لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه
والاولى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام رد على النص اشارة
الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريف بالكلام تعريفا
بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحدود باق لان الكلام اعم من الكتاب
والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت
لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و
يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلنا
الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليها والمراد من
المسوق ههنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف
عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي
من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم
حتى رد به على لا تقل لهما اف فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا
فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق النص له
ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ وفي شك الاحدهما
كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا للمراد كشف خرج به عن القسمين
الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل
ابتداء الكلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول
بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه
اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا

من كل وجه بل فيه خفاء ولا يرد الحصر بالاشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله
وادرك مع ذلك عينه يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو
المقصود بالنص وما وقع عليه اطراف بصره فهو بطريق الاشارة بتعاده
وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام
الوالدات وكسوتهن اي والدة الولد والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له قيل المراد من الوالدات المطلقات
وهو الظاهر بدليل ما قبل الاية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب
اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر
الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا تستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع
ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام
والكسوة التي تحتاج اليها في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب
بالنكاح سيق الكلام لبيان النفقة اي ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب
على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص وفي ذكر المولود له دون
الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد
مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان
الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد قرشيا اشارة والى ان للاب حق تملك
في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقته
والده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء في
ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره وقيد بالاثبات

في اثبات الحكم اشارة الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة
قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية الا ان الاولى اي العبارة اولى
لم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم
مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون الارجح لكونه مقصودا بالكلام مثاله
قوله عليه السلام النساء ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال
عليه السلام تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي
سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال
الشافعي وهو معارض بما روي عن النبي عم ان اقل الحيض ثلثة ايام واكثره
عشرة ايام وهو عبارة فيرجح على الاشارة وللاشارة عموم كالعبارة يعني
الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون
عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له
خص منها ما اذا احتاج الاب جاريته وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد
ومال الولد ملكا للاب واختصاصه واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص
نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد
المعنى الذي يفهمه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يقتضيه
ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي دل عليه الكلام
كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا
يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه صورة الضرب وهي استعمال الة التأديب
في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف

لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود
الايلام فان قلت لو اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المجازي يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من ان لا يجعل من قبيل
العبارة قلنا لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض
والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بالمعنى في النص ما سميناه عبارة النص
ولا اشارة ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا
خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف
لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف لان المقتضى ثابت شرعا والمحذوف
ثابت عقلا لا اجتهادا تأكيد لقوله كالنهي عن التأفيف وهو تلفظ كلمة اف
والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف فالاذى يوقف به الذي
بذلك المعنى وهذه جملة حالية عن النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان
المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام فلهذا لو حلف لا يضرب فلانا
فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حنث لحصول الايلام قال
بعض الشارحين لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأفيف
المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة
النص ويمكن ان يقال لما قال يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى
في قوله لا اجتهادا دلالة على ان بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي
لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة
كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لا لاهلية الاجتهاد للقياس

للقياس شرط القياس وليس بشرط في دلالة النص فكل من عرف اللغة عرف
حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس
ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قال ولي
لقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم
لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا
يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا يصح بل المعنى
الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود
القصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة
عليهما لا يعرف كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في
الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم
وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت كالثابت بالاشارة من حيث
ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على
الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى
اللغوي فيقابل الميزان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجح
مثال تعارضهما ما قال الشافعي يجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجب في القتل
الخطاء مع قيام العذر فلأن تجب في العمد اولى ولكن هذه الدلالة
عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه
يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق

يظهر التفاوت بينهما اذا تعارضا فانه يرجح ما هو ثابت بالاشارة لانه ثابت بالنظم وهذا ثابت بالمعنى والنظم اقوى فيكون الثابت به كذلك

فلو وجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فيجعل الاشارة فإن
المراد جزاء الآخرة ولا كان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء الفعل من كل وجه ولو
سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا ولأن الثابت بالدلالة
كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود
والكفارة بدلالة النص دون القياس لأن الثابت بالرأي فيه شبهة و
الحدود تندرئ بالشبهات والكفارات بالدلالة ثابت لغة فلا شبهة فيه فلا
يثبت بالقياس الذي يدرك علته بالرأي لأن الحدود
والكفارات شرعت جزاء عن الجنايات ماحية للسيئات فلا مدخل للرأي في
معرفة مقادير الأجرام وهو قدر ما يحصل بإزائه الآثام فلا يمكن اثباتها
بالقياس الذي مبناه على الرأي وأما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك
القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلاثة القاضي
ابي زيد وشمس الأئمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض
اصحابنا والشافعي لأن النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت
عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو على من أن يتكلم من غير تحقيق قال عندهم
يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارة ثم لا يظهر فائدة الخلاف لكون
الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى
في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم فعلم انه انما رجم
لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في غيره بالدلالة وفيه نظر لانه

لأن الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر
انه قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج هذا الى
التكلف ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع نهار رمضان عمدا
بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فأوجب النبي عم عليه كفارة
لكن لم يكن اعرابيا بل الجناية على صوم هذا الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه
بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد فإن قلت لا نسلم ان الكفارة
تعلقت بالافساد لانه حاصل بالافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت
بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال
الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس
على خلاف القياس لان الرجل الواقع جاء الى رسول الله تائبا والتوبة رافعة للذنب
ومع هذا اوجب النبي الكفارة وهذا غير معقول المعنى فلا نقاس عليه غيره قلنا لا نسلم
انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم
يكتف بالتوبة وحدها ولئن سلمنا انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة
وبينهما فرق والثابت بالدلالة بقسميه لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له
لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص
ثابت بمعنى النص لغة ولأن معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة
وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب للحرمة التأفيف في موضع النص هو الأذى
والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم لم يكن علة
الحكم علة الحرمة فكأنه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثا

مطلب في بيان الثابت باقتضاء النص

بالاقتضاء النص اي مقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا
شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو
الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت
هنا فالمعنى اي حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدمه عليه اي على النص
فان ذلك اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص وتعليل اشتراط تقدمه
عليه امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله اي لصحة معنى تناوله النص فصار هو
اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المعنى لان الحكم ثابت
بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء
فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين قوله
قلت بشرط تقدمه على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اي
بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت قوله
المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء في فان
ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم والى تعليل اشتراط تقدمه عليه و
الفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى فيكون تقدير الكلام واما
المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء
على النص قلت لان المقسم الاحكام الاربعة المذكورة الحكم فلو كان الثابت
بالاقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانا لو حملنا على تعريف
الحكم يحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم النص بخلاف العكس فما ذكرنا
هو فيه وكان كالثابت بالنص وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي

اي بالمقتضى المذكور يعني يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغو عند ظهوره اي ظهور
المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما
كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور
وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى
القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية
من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في افراد هذا النوع
عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا
بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى
ولا يتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان
البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدك عني وهو تغير واما الثاني فكقوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فانشق الحجر فانفجرت لا تغير على حاله
بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي
هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها
بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف
لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل
التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما وجد نصا والمصدر
مذكور لغة فتصح نية التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض
بان المقتضى والمقتضي مراد المتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني
بالف والاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف فالمراد هو المحذوف

المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون
الزاما للمذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت لم يفرقوا
بينهما فقالوا في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق
فانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك
عني بالف مقتض خبر مبتدأ محذوف اي وهو مقتض للملك ولم يذكره اي لم
يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى
وما يثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت به البيع متقدما على الاعتاق لانه
بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان وجوده تبعا للعتق اذ الشروط اتباع
فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما
بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار
الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق
ويعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا
الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك
بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت
عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي ح ومحمد الفرق بين القبض
والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء ان المقتضى قول غير مذكور
حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح
يسقط شرعا تصحيحا للكلام آخر فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط الا
بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه لان القول دون الفعل

الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو فوقه فان قلت يشكل هذا اذا قال الغير
اطعم عن كفارتي فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للامر بالهبة وان لم يقبض
قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر ثم لنفسه بخلاف
الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التلف ومن شرط الاقتضا
ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال للمامور بعه
مني بالف فاعتقه لم يجز عن الامر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه
ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف
عني وبه تبين ان الامر مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي بالاقتضاء
النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس
لا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فلا
ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم
وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى ومثاله لتعارض
المقتضى والدلالة مثال لا حاجة اليه لان المراد التمثيل لما لغة في الاوضح
قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا
من آخر بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق
عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في
زيد بن ارقم يفسد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز
في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فيرجح الدلالة على الاقتضاء لكن للقائل
ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما

لان المقتضى مع المقتضى كالمذكور والمذكور ثابت بالاثر فلا يتعارضان ولان عدم
الجواز فيما ذكرنا من الصورة ليس مترتبا على المقتضى فانه لو صرح بالبيع
قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز
البيع ايضا لانه موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير
معارضتهما ولا عموم للمقتضى عندنا لان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى
ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا
حاجة الى اثبات صفة العموم فانه لما كان يدل على المصدر والاكل لا يكون
بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى يجوز
ان يكون عاما كما في اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى
فيه هو البيع المضاف الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقه وغير ثابت
بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة
اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي
المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا نسلم انه
بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من
هذا ان يكون مثله في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى
طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء وهذه نتيجة الخلاف بيننا وبين
الشافعي وعنده يصدق ديانة بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص
فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فتعم فان قيل المصدر في ذلك الفعل
مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال

الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا
اكل اكلا فان الاكل نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان
ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا
مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى
هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف
لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا
اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى
اذا قال لا وعند الشافعي يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالق يدل على
الطلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحن
نقول نعم ان طالق يدل على المصدر لا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف
ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالوصف وهنا وصف المرأة
بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى
التطليق واما التطليق شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف
شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة
فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة
على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض
لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في
الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من
قبل المتكلم في الحال فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي

نفسك وأنت طالق حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا على الخلاف في التخريج
عند الشافعي فلكونه قابلا للعموم لمقتضى وأما عندنا فلأن طلقي مختصر من افعلي
فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح
حمله على الأقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لأنه فرد اعتباري
وإن لم يكن عاما على ما عرفت من أن المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فإن
قلت لم لم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لأن
المجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وأما في قوله أنت بائن فصحت
نية الثلث لأن البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فإذا نوى الثلث نوى
ما يحتمله اللفظ فصح **فصل** والتنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد
ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس أو اسم علم يدل على الخصوص
عند البعض وهم الشافعية والأشعرية وبعض الحنابلة لأنه لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم
المخالفة وهو أن يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ولهذا شرط
عند القائلين به وهو أن لا يظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم
للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو
مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ولا في المنطوق ولا
خرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
فإن العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه
ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون جوابا للمنطوق للسؤال

السؤال حادثة كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في الإبل السائمة فقال بناء على السؤال
إن في الإبل السائمة زكاة فخصصها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة
عند عدم السوم كقوله عم الماء من الماء فهم لا يصار عدم وجوب الغسل بالإكسال
لعدم الماء معنى لو كان أن يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا أهل
اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه ولا يلزم
الكفر في قوله محمد رسول الله لأنه يلزم منه أن غير محمد عم ليس برسول الله فالقائل
بنفي رسالة غير محمد عم مستلزم لصحة وصحة مستلزم لصحة نبوتهم لأنه أخبر عنهما
فيكون المدلول المذكور ممنوعا سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من
الفواسق يقتلن في الحرم فإنه لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولم يبين وفيه
رد لقول عبد الله الثلجي من أصحابنا فإنه قال إذا كان المنصوص مقرونا
بالعدد يدل على الحصر لأن في إثبات الحكم في غيره إبطالا للعدد المنصوص وذا
لا يجوز وجوابه أن الحكم في غير المنصوص إنما يثبت بعلة النص لا بالنص
فلا يوجب ذلك إبطالا للعدد المنصوص وعلى هذا قال المشايخ العتاق والعفو
عن القصاص والنذر على هذا مع ثلث جده من جده وهذا ابن جد النكاح و
الطلاق واليمين لأن العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الإسقاطات
والنذر كاليمين فإن قلت استدل أهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى
كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون إذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون
محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
عندنا وحيث دل إنما دل لأمر خارج لا من قبل التخصيص فإنه لا يدل

من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون
الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي
ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه
كما قال صاحب الهداية في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه
لا يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان
للتخصيص فائدة اذ المراد لكن فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه
اوتي جوامع الكلم ولعله قصر فائدة لا ندركها لان النص لم يتناوله
اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه
الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر
للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم
في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستنباط منهم من الايضاح بحرف
الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم
على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التنصيص
وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر انما
وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام يوجب الاستغراق والانحصار على معنى
جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق
بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل في وجود الماء الحايض والنفساء فعلى هذا
ينبغي ان لا يجب الاغتسال في الاكسال عن الماء لا يثبت عيانا وظهورا يعني

يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء
الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف
الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص بعض افراده بان يكون
في نفسه عاما ففيه بوصف مخصوص بعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على
اي نفي الحكم عند عدم الوصف والشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم
مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق
حتى لم يجوز هذا تفريع لقول الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح
الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة
من الاماء المؤمنات فالله تعالى علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة
وقيد الفتيات بالمؤمنات واوجب ذلك عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند
وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف حاصلا اي حاصل
ما قال الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق
لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول
كان الدخول شرطا وكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة فثبت الحكم عند
الركوب لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق
عاملا في منع الحكم وهو وقوع الطلاق لا في السبب فان قوله ان دخلت الدار

لا يؤثر في قوله أنت طالق ولا يجعله معدومًا بل يصير موجودًا وإنما يؤثر في حكمه
أنه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما أن شرط الخيار أثّر في حكم البيع وهو
الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فإن تعليق القنديل لا يؤثر
في نقله الذي هو علة السقوط بالإعدام فإنما يؤثر في حكمه وهو السقوط
حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قال الشافعي من أن
التعليق عامل في منع الحكم دون السبب فأبطلهما لو قال لأجنبية إن تزوجتك فأنت
طالق أو قال لعبد الغير إن اشتريتك فأنت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج
والشراء لأن قوله أنت طالق سبب وحكمه منتظر ولا بد للسبب من الملك في المحل وإذا
لم يوجد لغا كما لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق وجوّز الشافعي هذا
معطوف على قوله أبطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بأن أعتق رقبة أو أطعم
عشرة مساكين أو كساهم قبل الحنث لأن اليمين سبب الحنث والحنث سبب الكفارة ولهذا
يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتًا قبل الحنث لوجود سببه ووجوب
أدائها متأخر لا التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لأن وجوب أدائه لا ينفك عن
نفس وجوبه فإذا تأخر وجوب الأداء إلى زمان وجود الشرط علم أن أصل الوجوب
منتف فلا يجوز الأداء قبل الوجوب بخلاف المالي فإنه جاز أن ينفصل الوجوب
ولا يثبت وجوب أدائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز
تعجيل الزكاة قبل الحول فإن قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا
أشار منه إلى أنه جاز في السبب والشرط معلقًا سواء وجد فيه صورة التعليق أو
لا دخل الشرط أو لا الجواب عن قياسه على خيار الشرط أن الشرط لم يدخل ها

هناك على السبب بل دخل على الحكم لأن البيع لا يحتمل الخطر لكونه من الإثباتات ولا يحتمل التعليق
لأن تعليق التمليك بالخطر قمار لأنه لا يدري أيكون أو لا وكان القياس أن لا يجوز
البيع بخيار الشرط لكن جوّزه الشرع بخلاف القياس نظرًا لمن يحتاج إلى التروي في
المعاملات فجعلنا الشرط داخلًا في الحكم دون السبب تقليلًا للخطر لأنه لو
دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعًا بخلاف الطلاق والعتاق فإنهما من قبيل
الإسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلًا على السبب ليكون التعليق
كاملًا وعن قياسه على تعليق القنديل أن التعليق لا يصح في الموجود وإنما يتعلق
معدوم يتصور وجوده لأن تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده
عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده
بل يكون نقله من مكان إلى مكان وفرق بين المالي والبدني باطل فإن الأداء
جائز في البدني والمالي جميعًا وإن تأخر وجوب الأداء كالمسافر إذا صام في شهر
رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد ما لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه
تم الاستيفاء وإن لم يوجد الأداء فأما حقوق الله فالواجب بطريق العبادة و
نفس المال ليس بعبادة وأما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس
لابتغاء مرضات الله تعالى في المالي والبدني سواء كذا أفاد شمس الأئمة وعند التعليق
بالشرط لا ينعقد سببًا لأن الإيجاب وهو قوله أنت طالق لا يوجد إلا بركنه
وهو أن يكون صادرًا من الأهل ولا يثبت إلا في محله وهو الملك وههنا أي في
تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حائل بينه وبين المحل لأن الشرط تصرف
من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التعليق دون وقوع الطلاق لأنه

يعني لا يلزم ثبوت حكم السبب بعد عدم ... التعليق بالشرط فيما قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق يقع الطلاق عند التزوج عندنا مدركي

حبر بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل فبقي غير مضاف
ليبقى بدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يتصل الى المحل
كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق
قلت لما كان الشرط جعل لوصول الجزاء كلاما صحيحا صالحا لان يكون حكم
او علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله فان قال
ان يقال يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو
العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان
تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك الى رسول الله فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه وعدم صحته اعلم ان الشافعي
خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل
الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبقا
على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم
وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا فلا يجوز تعديته
بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعنده
هذا قبل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا
علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت لما ذا تطلق ولو نجز في هذه
الحالة لا يقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون
في كلام صحيح شرعا فرع وجوب الحمل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن
موصوفا بصفة على حده كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين وفي حادثة

واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله في خمس من الابل السائمة
زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد
اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب او الشرط او يردا في الحكم وح اما ان يتحد
الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه
خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في
حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما
الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي السبب والشرط وهو ورودهما في غير الحكم
ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار
المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب
الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعي
على وجوده فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المص تسامح
لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على الاطلاق على ما ذكرت بل اذا لم يكن
الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة
غير مقيدة بالايمان يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من قال
بالحمل في الحادثتين بالقياس لان الوصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي
عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل لما
عرف اصله في نظيره من الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في
تكفير مشروع للتبري والزجر كما حمل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء

التقييد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عن المنصوص ... صح

فى التيمم لانهما نظيران فى كونهما طهارة والطعام فى اليمين لم يثبت فى قتل
هذا شاذ الى سوال مقدر يرد على الشافعى وهو ان الطعام لم يثبت فى
كفارة القتل وحملها على كفارة اليمين ولكل حسن واحسن فاجاب بقوله لان انتفاء
ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اى التنصيص باسم العلم لا يوجب الوجود
لا وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدم لان
التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون عند وجوده
يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم فى محل المنصوص
لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية العدم محال وحمل الطعام باليمين لان طعام الظهار
ثابت فى القتل فى احد قولى الشافعى وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا
فى حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل فى حادثتين بالطريق الاولى لانه كان لا يحمل
لما اذا كانا فى حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة فى حادثة والتضييق
فى اخرى وكذا اذا كانا فى حادثة بعد ان يكونا فى حكمين لجواز ان يكون التشديد
مقصودا فى حكم والتسهيل فى آخر الا ان يكونا فى حكم واحد مستثنى من قوله لا يحمل
المطلق يعنى يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا فى حكم واحد وحادثة واحدة
لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة ومثاله صوم كفارة اليمين ورد فيه صيام
ثلاثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت
التقييد بطل الاطلاق فحمل على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة
بها على كتاب الله تعالى فان قلت كيف قال المص متضادين والمتضادان الامران الوجوديان

الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد قلت اراد به المتقابلين مجازا من قبيل
ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط فى
القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا ثم انساه الله تعالى عن القلوب نسخا لتلاوته
وابقاء الحكم فحكى عنه ابن مسعود وفى صدقة الفطر ورد النصان فيها وهو قوله
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وفى السبب وقد جمعهما فى الاسباب اذ يجوز ان يكون
للشيء اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فيجب الجمع
بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد
ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة فى ايراده قلت
الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب او على انه عزيمة
والمطلق رخصة ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغى ان لا يحمل المطلق فى صوم
كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد ههنا ان يكون
التتابع مستحبا او نقول المقيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعى يعنى
المقيد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة
قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان المقيد
فى معنى الشرط ولئن كان ولئن سلمنا ان هذا المقيد بمعنى الشرط فلا نسلم
انه يوجب النفى اى لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع
النحوى وهو ههنا داخل عليه شيء من الادوات المخصوصة لا الذى على سبيل
الثانى لا الشرط المعرفى وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا
او خارجا والشرط على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء

مطلب في بيان ان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع

يكون داخلا فيه ولا موثرا والظاهر ان الشرط النحوي يلزم ان يكون موثرا فان علية
ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان على
درجات الوصف ان يكون علة فهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف
الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم
ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم
متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم
الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل وان كان اي لئن سلمنا
انه يمكن تعديته الى غيره فيقتصر الحكم فلا نزاع في ستر ذلك به فانما يصح
على غيره ان لو صح المماثلة بين الاصل والفرع فليس كذلك اي لا مماثلة
المقيد والمطلق في السبب والحكم اما الاول فلان السبب المقيس عليه هو القتل فان
القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نسلم ان القتل الخطأ
اعظم من اليمين والظهار قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عنده
والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين
المعقودة وللقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم
فلا نسلم من لزومه التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على
ان قوله عم خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم
واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما
وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار
وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس واما

واما قيد السائمة فهذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد السائمة نافيا
لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عم في خمس من الابل
زكوة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق
قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد
لان السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس في
الحوامل ولا في العوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجبت لا في
اطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي التوقف
في نبا الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله
وجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان قلت ان اراد بالنسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم
وان اراد غيره فليس بمعهود قلت اذا اردت انه غير معلوم كذلك فسلم وجهل ذلك
بضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه
منسوخ فهذا ذلك انهم عرفوا تاخره ونقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح
وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة
المعروفة وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب
القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق
وكم الخليفة في غاية الطول فلا يجب الزكوة على الصبي لقرانها بالصلوة
في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان

الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية في اعتبار اي فاستوى
الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه
يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا
يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر
الى ما تم به وهو الخبر لا لنفس العطف فهذا لان تعليل المقرر تقرير ولا يشكل
ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار فاذا تم العطف
بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو هذا ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه
عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار
ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق
طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ
لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد الخبر دل على ان
مراده التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع
يكون جزاء لسبب منقول معه كما ان ماعزا زنى فرجم وكما روي انه سها فسجد او خرج
الجواب كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه
اي على قدر الجواب ولم يستقل بنفسه اي لم يذكر منفردا هذا معطوف على
تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه ولم
يستقل كما اذا قال الآخر اليس عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقا اما
الصورة الاولى فلان المنقول سبب وجوب فيتعلق بصرورته تعدد الاثر موجودا

مشوها ما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت
الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يخرج
لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام فان زاد اي المتكلم الكلام على
قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدءا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا
قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص
بالسبب ايضا ولو غيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم اي وقت كان يحنث
ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق
قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ولا تلغو الزيادة وهو ذكر اليوم في
الغاء كلامه فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون
الجواب مختصا بالسؤال وفي رعايتها الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية
الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا
لمالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد
لان الجواب يجعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد قال النبي عم حين
سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق لفظ النص
العام على الافهام لا يخلو عن اشكال لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق
الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الانتساب لان قوله فرجم لو لم
ينقل سببه يحتمل انه رجم لزنا او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون
جوابا لانواع الكلام فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له
ولا يصح تخصيص بعض الانساب وما قال الشيخ عبد العزيز في شرح البزدوي

ان هذا قسم لم يختص بالسبب لما لا يختص سواء كان اللفظ خاصا او عاما اذ الخاص
نقيض سالبة العموم فان الخلاف واقع فيه فكيف يصح ان يقال سواء كان
اللفظ خاصا او عاما اذ الخاص نقيض سالبة العموم فان الخلاف واقع فيه
فكيف يصح ان يقال سواء كان اللفظ عاما او خاصا اذ الخاص لا يختص و
لا شبهة في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق
لما كان واحدا اطلق لفظ العام عليه تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم فاراد
بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا للعبادة الصحيحة في
هذا المقام ان يقال العام لا يختص بسببه وكذا المطلق لا يتقيد وقيل الكلام
المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تعالى الذين
يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به
على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا المقصود في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا
هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليس في [illegible] على المدح او الذم ما ينافي
عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة
حالكونه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة
الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجدت شرائطها
وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال الله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم من
الصواعق والمراد كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى اذا قال
لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا

ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد
كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره
لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء مع الاشتغال بضده فيكون الامر
بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كونه
نهيا عن ضده من ضرورات حكمه وحكم المأمور به والنهي عن الشيء يكون
امرا بضده اذا كان لضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن
الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد
لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان
يجعل امرا بواحد منها غير معين والامر قد ثبت في المجهول كما في احد انواع
الكفارة وقال بعض الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي موكدة
قريبا الى الواجب ليس المراد الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق عليه اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون
ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد
ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا يسمى اقتضاء لانه تشبه بالاقتضاء المصطلح في
نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه
صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه
فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله فائدة
هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت

في ضد المأمور إذا لم يكن مقصوداً بالأمر لا يعتبر إلا من حيث يفوت الأمر أي المأمور به
بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فإذا لم يفوته أي إذا لم يفوت الاشتغال
بالضد والتفويت حرام فإذا لم يفوته أي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به
كان الاشتغال بالضد مكروهاً ولا يحرم كالأمر بالقيام إلى الركعة الثانية ليس نهياً
عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لأنه لم يفت
به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير الواجب فإذا فات القيام
المأمور به يكون القعود حراماً فعلى هذا مذهب الجصاص يجب أن يكون القعود حراماً
مطلقاً سواء أتى بالقيام بعد القعود أو لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لأن ترك
الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراماً وإذا لم يفوته يكون مكروهاً والمعاقبة
ههنا ليس باعتبار فعل الضد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام
فإن الشيء قد يكون مكروهاً باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فإنه إذا ضاق وقت
العصر فتركها المكلف فعقد صلوة أخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب
على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم أن الأمر إما مطلق عن الوقت أو مقيد
وهو إما مضيق أو موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت
والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في أول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف
إلى الأمر عند فخر الإسلام بل هو مضاف إلى التفويت لأن الأمر لما لم يكن موضوعاً لأن
يكون مقصوداً به فلا يفيده بخلاف التفويت لأنه لكونه مخالفاً للشرع حرام فيصلح إثبات
التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الإسلام فإنه جعل
التحريم مضافاً إلى التفويت فما لم يكن تفويتاً لا يفيده وإنما يقتضي الكراهة

والجصاص يجعله مضافاً إلى نفس الأمر وهو لا يصلح لذلك وأما الأمر المطلق فلما
كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهياً لأن الاشتغال بالضد يفوت المأمور به
لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا أي لأن النهي يقتضي سنية
الضد قلنا إن المحرم لما نهي عن لبس المخيط لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص
ولا السراويل والخفين كان من السنة لبس الإزار والرداء لأنه لما نهي عن لبس المخيط
فيثبت به سنية لبسهما لأنهما أدنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فإن قلت السنة
لا يثبت إلا بالنقل لا ببيان كونه الشيء أدنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة أن
يكون منقولاً عن النبي عليه السلام بل المراد به أن يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة
نظراً إلى كونه ضد المنهي عنه ومحصلاً للمطلوب ولهذا أي لأن الأمر بالشيء يوجب كراهة
ضده إذا لم يكن مفوتاً لا تحريمه قال أبو يوسف إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته
لأن السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لأن المنهي عنه ثابت بالأمر بالسجود على
مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالإجماع
وهذا لأنه إنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر جاز عنده والسجود على مكان نجس
لا يوجب فوات المأمور به فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروهاً
لا مفسداً وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له أي للنجس لأنه إذا سجد على النجس
صار مكان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة
فرض دائم في جميع أجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر أي للصلوة
فيصير ضده مفوتاً للفرض كما في الصوم أي كما أن الكف عن قضاء الشهوة فرض
في الصوم والصوم يفوت بالأكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة

فيصير فاتيا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلوته فصل المشروعات على نوعين شرع
ما جعل الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل البعض من الكل او
بالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات لا يتعلق بالعوارض ماثبت
ابتداء باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لحاصل النهاية لانه
قيد وهو يدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك
كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المص ومن
الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما قالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله
تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم
فخرج المندوب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اي العزيمة
اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحده اولا والاول هو الفرض
والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان
يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن
هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان
الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كترك شرب الخمر او ظني فهو واجب
كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة والمباح داخل في النفل فرض
وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه
لا يحتمل التغير الى زيادة ولا نقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اي في دليل قطعي ما
يعني شيء من الاحتمال صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات
والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم

مطلب في بيان كون المشروعات على نوعين

مطلب في بيان الفرض من انواع العزيمة

خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه
انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه كليا بلا عذر العقاب كالايمان
والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم
الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب
الاعتقاد حقيقته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم
وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من
اكفره اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان
يكون لا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكون الاستخفاف بالشرائع كفرا وواجب وهو
ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها
ثبت بخبر واحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب فاما كالفرض لا علما على
اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متاولا فلا يعني اذا تركه بعض
ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب
لا يفسق تاركه لان التاويل من سيرة السلف والمص لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا
بلا استخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا
ولا متاولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر واحد فان قلت الواجب
كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر واحد قلت
هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جعل الشافعي الفرض والواجب
مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا والوجوب

مطلب في بيان الواجب من انواع العزيمة

مطلب في بيان السنة مع النوعين

معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله بغير
افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب هكذا المص هذا القيد اعتمادا على فهمها
مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض
ولا وجوب لان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان
يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله
عم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم اعلام في الدين وطريقتهم تكون طريقة
مسلوكة في الدين وقال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال
الشافعي مطلقها طريقة النبي لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند
الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزم ما لانا لا ننكر جواز
اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا ورجح صاحب الميزان هذا
القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها
يوجب (يستوجب) اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب سمي جزاء الاساءة اساءة
كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا
اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح
لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوائد اي النوع الثاني
من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن اي شرعها وتركها لا يوجب
اساءة وكراهة كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع و
السجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على

مطلب في بيان النفل مع النوع الثاني

على تركه وهنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر
حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة
لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عم وسبيلها او لا يجابا
فكان حقا علينا فهو ثابتا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يلزم
على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالثاء او يقول ولا يلزم على
تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العتاب نفي اللزوم ولا نفي
العقاب فالاولى ان على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع
فرضا قلت المراد الترك بالترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو
لا يدرك عدة ايام اخر لم يقض يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على
الايات الثلث في القراءة في الصلوة يقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليها قلت
لا نسلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها
كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على
هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع
ومحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتم صار موديا للنفل
لا مسقطا للواجب قلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان
العمل صار حقا لله لهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل الى حفظ الاداء
بالتزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المودي
لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المودي لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي

مطلب في بيان عدم لزوم النفل بالشروع عند الشافعي

فيخرج المؤدى لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى
الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه قلت انه عبادة
لما نفسه ولكن لا يلزم تركيب الشيء من منافيه واما الزام الباقي فلكونه شرطا لبقائه
عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي
لان المؤدى يحتمل ان الصلوة على معنى انه يخرج غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه
ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى في الحكم بدون الاجزاء الباقية وكل جزء
عبادة متعلقة لما قبله وما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء بقيمة عليه شرطا
لانعقاده عبادة ووجوب الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء
الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال مع انه عرض فكما وجد
انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنا اذا امتنع فات عنه وصف العبادة
فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة
الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه
لما اتى بما يناقض العبادة فسد الاجزاء المنفردة منه وابطال الظهر لاداء غيره
عنده لانه ابطل المؤدى لاحسن منه كهادم المسجد ليبني احسن منه ولاعلاء المنفرد منه اعطى له
حكم الجواهر ولهذا ابطلها الردة بالاجماع وهو اي الشروع في النفل كالنذر
في كونه موجبا المعنى في غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد
منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تسمية
لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه لما صار له فعلا صار
موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لكن

لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اي لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي
هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو المشروع
فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله بقاؤه اي بقاء الفعل الذي
هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في ابتداء
النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او
يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما
اما ان يكون لصفة الاولوية في اسم الرخصة ولا فانقسم على اربعة بالضرورة
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر بجواز ان يكون احق افعل تفضيل من حق
الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قال الشارح ولقائل
ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى
ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اي انت حقيق به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما
انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة
العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما
اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلي الى جزئياته
او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول
ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها
صادقة على القسمين الاخيرين مجازا قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة واما
احق نوعي الحقيقة فما [illegible] كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعها
في تعريف واحد غير ممكن لانها بين مجاز وحقيقة المراد من الانتساخ ان يعامل

بمعاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم
والمحترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه يستبيح لعذر وهو
فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه
وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت
عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمة
في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه
او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه
مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة
فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق
الله معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم وافطاره في رمضان يعني اذا
اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة
ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو
القضاء فكان له الرخصة في الفطر لرجحان حقه واتلافه مال الغير اي اذا اكره
على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى
لانجباره بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وقوله وترك عطف على
المكره في قوله كالمكره وقوله الامر معمول للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص
له ترك المعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك
يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام
اي وكجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير وكتناول الشخص

تغليب

والجناية على الاحرام مضمونة بالكفارة فكان حق الله باقيا معنى الا ان في الامتناع باذن نفسه بالافاقة حق الله تعالى صورة فكان ماجورا اجر الشهيد اقتباس

المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لان الامر
ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه اي
حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا
حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا
اي مثابا بثواب الشهيد لكونه بذل نفسه لاقامة حق الله ذكر في مسألة
اتلاف مال الغير لا في اطاعة المكره وقيل كان ماجورا ان شاء الله انما استثنى
لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا
كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف هاهنا لا يرجع الى اعزاز
الدين وللقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله فيكون
فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس ولكونها
ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم لان الفطر وان كان فيه
راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء وبالاكل سائر الناس
والثاني اي النوع الثاني من انواع الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اي السبب
المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم متراخ عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث
ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت
في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اي كافطار المسافر مع قيام السبب
وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء
الصوم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا النوع ان الاخذ
بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر

افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة بالجر دليل ثان
على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر في
القياس كما يجيء فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان
كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر
الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما
يترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان
الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا
اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه
لاقامة الصوم كان فائته نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض
بخدمة المولى واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا
ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة
وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير
بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الطيبات عنهم بالذنوب وكون
الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي
المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا
المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها
طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذا لا هو
عن هذه الامة تكريما للنبي عم فسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال
التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة فهي الاصر

الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر
الى غيرنا النوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج سببه
ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع كون ذلك السبب باقيا
مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة
كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه
بقي السبب او الحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة
لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها
فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب
لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب
ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن
ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما القطع
شرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وهو
كقصر مثال الترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة حقيقة والعزيمة
هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة
المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول
ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط
القصاص من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطيب انفسهم

رخصة لا سقط عندنا وقال الشافعي

لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة
الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة كانه
قال لكنه محرم في حالة الاختيار مباح في حالة الاضطرار فان قلت يشكل
هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر
مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله
بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل
ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف و
الشافعي لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين
بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل
الاثم والمغفرة على قيام الحرمة الا انه يرفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما وشرب خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث
وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار
ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا
على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط
غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم
واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع تيسيرا لا ان الواجب من غسل الرجل
يتادى به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس لو كان الغسل يتادى
بالمسح لما شرط ذكر فصل الامر والنهي باقسامهما من الموقت والمطلق ونحوه

مطلب في بيان الامر والنهي

وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية
فكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها
وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به و
يمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروع ولها اي للاحكام
اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لان الاسباب الحقيقية التي لا يضاف
اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث
العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس
الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او
تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المعهود بالتعاقد الى هنا اشارة الى اسباب
للايمان هذا شروع الى عد المسببات الى قوله والمعاملات على طريقة اللف
والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة
وهي تدل على الصانع كما قال عمر رض البعرة تدل على البعير واثار المشي
تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع
العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة
بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلوة اليه ويقال
صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب
المغني النامي الزائد عن قدر الحاجة والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان
بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره لان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية
الصوم بقوله فالان باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محلا للصوم

الاستيصال دبدن تخوبرح متن

والتحقيق فيه ان الله تع حكم ببقاء العالم الى مدة معلومة عنده وقد علق البقاء ببقاء الجنس والنفس اما بقاء الجنس فانما يكون بالتناسل ولا تناسل الا باتيان الذكور الاناث في موضع الحرث فشرع الله طريقا يتوصل به الى ما قدر الله تع من غير ان يتصل به فساد وضياع وهو طريق الازدواج فانه لو لم يكن هذا الطريق مشروعا لزم اما الفساد واما الضياع لان ذلك الاتيان على هذا التقدير اما ان يكون بالتغالب وفيه فساد ظاهر او بالشركة وفيه ضياع النسل لتعذر ايجاب النفقة للولد على الوالد اذا اشتبه وليس للام تمكن من تربية الولد فيضيع البتة فعلى كلا التقديرين لا يحصل بقاء الجنس فلا بد من شرع النكاح واما بقاء النفس الى اجل مسمى فانما يكون باصابة الناس المال بعضهم من بعض بقدر الاحتياج فان كل شخص لا يتهيأ له ما يحتاج اليه الا من الاخر فشرع الله لذلك اسبابا يحصل بتلك الاصابة عن تراض لما في التغالب من الفساد وفي الشركة كثيرا ما لا يحصل الغرض ايضا فشرع البيع ونحوه من المعاملات اقصى الآثار

وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الراس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط والحج يعني سببه البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليها يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات والعقوبات والحدود قيل هذا عطف للبيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات والكفارات اليه من قتل بالغير بما يسبب القصاص وزنا وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط فيها النية وفوض

وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب دما والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال المجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاولى الراس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريق المتاخرين واما المتقدمون من مشايخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوة والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت باب بيان اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها

وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصالها بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضده الانقطاع وهو الانقطاع وعن محله الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في الابتداء والمنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو التصنيف وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يختص نوعا خاصا من السنة وهو بيان الشبه وعن عدد الشبه وهو طولي وعما يتعلق بالسنة من شرائع من قبلنا او تقليد اللاحق كاقوال الصحابة فارو وهذه المباحث في احد عشر فصلا
تلويح

تالية وهي تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة
الصحابة رض والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة
ولم يقل اقسام الحديث لان اقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى
قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص
السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة
موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب
بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك
اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه ابتداء فاقسام عرف ذلك بالاستقراء
الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم وهو اي ذلك الاتصال اما
ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم
غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا
بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين وبدوام هذا الحد اي الاتصال
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفهم الجصاص لان المشهور عنده
من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون
في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة وههنا شرط آخر وهو ان يكون عالمين
بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث
العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسوق
والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا

اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المصنف رح
المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه
وهذا القدر كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب
والتفجع في الخبر بموت الولد فان قلت لم عدل الى لفظ السنة عما كان
الاجمالي لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة
في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن
والصلوة الخمس وما قال بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل
للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اضافة القرآن بالمتواتر
بتواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم
من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه
القلوب ولكنه لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء عم ومعجزاتهم
لا تثبت الا بالتواتر فلا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر على ما صرح به قال الامام
فخر الدين الرازي رح في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بنى فيها
ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عم اظهر من علمه بصحة تلك
الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين
ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة
اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما قالوا مثل ذلك
في العطف ويكون الاتصال فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث

ای الاتصال

الاعتقاد كالمشهود وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في
القرن الاول وهو قرن الصحابة رض ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم
يعني القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث
لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهر في هذه القرون
ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمانينة ودون المتواتر وفوق الواحد
حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة من
اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته
بالقبول مع علمهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل
جاحده ولا يكفر لان التواتر يخرج رواته عن الابتداء وانتهاء احاد
بمنزلة المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول عم كفر بخلاف المشهور
لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهو ليس بكفر او يكون اتصاله فيه شبهة
صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول عم لم يثبت قطعا واما معنى
فلان الامة ما تلقته بالقبول وخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او
الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور
والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعدهما كان معتبرا
عند رد القول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لان النبي
عم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سال ابا بكر وعمر رض وقالا مثل قول
ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما علم ابو بكر وغيره

وغيرهم من الصحابة رض كان اولى بالتذكير للنبي عم فظن النبي عم انه غالط وخبر
الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من
فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة والطائفة
منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين واذا وجب
مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهي ما روي ان النبي عم قبل خبر بريرة
في الصدقة فقال عم لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا رض الى اليمن
ودحية الكلبي الى قيصر بكتاب يدعوا الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد
موجبا للعمل لما بعثهم عم فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار الآحاد
من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما روي
في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع
وهو ان الصحابة رض عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رض
على الانصار بقوله الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة
التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة
الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر
الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث
منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا
تتبع ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم

لانتفاء اللازم وهذا تعليل لقوله لا علماً اي عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو
العلم ينتفي الملزوم وهو العمل وثبوت الملزوم وهذا تعليل لقوله او يوجب
العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة رض ثبت اللازم وهو
العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الاية لان
المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم كاليقين من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول
في عبد الله عبدل وفي زيد الله زيدل وجمع عبد وضعاً كالنساء للمرأة كذا في الاقليد
وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بن
كعب ومعاذ بن جبل وعايشة وغيرهم رض ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة
يترك به القياس خلافاً لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي
ان ابن عباس رض لما سمع ابا هريرة رض يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال
ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول
الرسول عم وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفع الشبهة
كان حجة قطعاً والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون
علة فكان الخبر على اليقين في اصله شبهة اولى وروي ان عمر رض ترك رأيه
في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك
رح ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل قبيح وانا
اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه وان عرف الراوي

الراوي بالعدالة والضبط دون الفقه اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة
وسلمان وبلال وغيرهم رض ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عم ولم يكن من
اهل الاجتهاد والفتوى فحديثه ان وافق القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث
الا بالضرورة يعني الا بسبب انسداد باب الرأي فح يترك ويعمل بالقياس بيانه
ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم
والناقل انما ينقل نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوت
بعض المراد فيدخله شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك
الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه
صار ناسخاً للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي
وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ رض وغيره كما
سيجيء ومعارضاً للاجماع فان الامة اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى
ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد
ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعاً من تمر والتصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد و
ترك الحلب ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث
ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر
مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان
يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة
اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي رح الى انه يردها

ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى
وابو يوسف رح الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو ح رح ليس له ان يردها ولكن
يرجع على البائع بارشها وعيبها كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه
الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو
زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي و
من تابعه من اصحابنا رح فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل
مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي
بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه
لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء رح فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رض حديث
حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا
للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء و
اجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وزعم ان ابا هريرة رض عنه لم يكن فقيها
لانه كان يفتي في زمان الصحابة رض عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان
الا فقيه مجتهد فان قلت قد علم ان خبر المجهول على مخالفة القياس مع ان
راويه معقل بن سنان وانه غير معروف بالفقه قلت روى هذا الخبر غيره مثل
جابر وانس رض وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين رض عنهم
لذا قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث بان لم
يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول

رسول الله ﷺ مثل وابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحته
وعملوا به او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل
بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رض سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى
مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام
معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله ﷺ قضى في بروع بنت واشق
مثل قضائك فسر ابن مسعود رض سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه
قضاء رسول الله ﷺ ورده علي رض فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته اياه وهو ان المعقود عليه
عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم
يسم لها مهرا وحمل على رفض القياس ولكن روايته هذا المجهول عمل به الحنفية
علماؤنا رح لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن
لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بتحمل
الثقات عنه وهو موافق للقياس لان المهر مثل المال كان واجبا بالعقد و
ان لم يكن الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم
بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف وان لم
يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه
لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس رض اخبرت
ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض لها النبي ﷺ النفقة والسكنى فرده عمر
رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت

ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه
ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة وهو القياس على
الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل المعتدة عن طلاق رجعي لجامع
الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول لا نقطع الزوجية في
المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس
وذكر الطحاوي رح اراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن
السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عم يقول لها النفقة والسكنى ورد
عمر رض كان بمحضر من الصحابة رض ولم ينكر ذلك احد فثبت انهم ردوه ولا يقول
بحذ العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا
الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم
ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم فلا يمكن
نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة
بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الادمي وقيل في
الراس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به الجار والمجرور
قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث
ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل
القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات
نهاية المحسوسات فيبتدئ اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله بتوفيق الله
تعالى اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة

مطلب في بيان شرائط الاربعة حجية خبر الواحد

وحيوة وعلم الى الاوصاف التي لا بد للبناء منها فان قلت التعريف غير جامع لانه قد
يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدل بالنار ووجود العالم ان له صانعا
عالما فهنا نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هو ولا غيره قلت الطلب
بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا ينافي كون ابتدائه من انتهاء الحس وان كان
في اثنائه مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق فهو انه من حيث ينتهي اليه
درك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي ابتداء المعقولات والحق
ان هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ
طريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل
قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقائق الامور والشرط الكامل منه اي من
العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ
من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه
والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لم يجعلهم اهلا في
امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى ولهذا اذا كان السماع والرواية
قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل لانه لا
خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت الصبي يقبل
روايته وان لم يفوض امور اليه قلت ذلك لتحقق الولي لا لنقصان في العقل و
وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكر المص رح و
سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على
مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يحق ضبطه

ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد لغويا كان او شرعيا كان يعلم حرمة القضاء في
قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لا يمكن
سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع بني للمجهول لان المجهول
مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى بني لقي رتبة ويجوز ان يكون بمعنى المفعول
على معنى بني الملقى ورمل لسعي في الضبط والضمير في له للسامع او المسموع
ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه بوسي
ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمجزوم وحال
اي مستقرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انه لا ينسى بل يتقي
انه اذا تركه نسيه اذ الجزم بسوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات
روي ان ابن مسعود رض كان اذا روى حديثا جعل فرايصه ترتعد يا عباس
بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل
كيف صح نقل القران ممن لا يفهم معناه قلت نقل القران لم يثبت في الاصل الا
بايمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القران معجز يتعلق
به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بني عليه فاما السنة
فان المقصود منها والنظم غير لازم فيها او يقال القران مامون عن التحريف لانه
تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا لظاهره وان كان لا يعرف معناه وفي
وهي الاستقامة في السيرة وضدها الفسوق والمعتبر فيها كمالها اي كمال العدالة
وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب

كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة
ولم يصر عليها لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط
التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر عن ابيه رض عن النبي عم قال
الكباير سبع الاشراك بالله تعالى وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة رض مع ذلك اكل
الربوا وعن علي رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو
ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة
ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه لا اصل مثل العقل والانداع الى العمل بخلاف
العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فرد الصبي وفي خبره من غير
بجان فشرطنا كمال العدالة والاسلام اما شرط لان الباب باب الدين والكافر
يسعى في هدمه ولا يقبل قوله فالاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين
المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا
النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط
وهو التصديق واختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي
هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى
المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة
مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تعالى في حق

بعض الكفر يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فيقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع
ولو سلم فيكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا
اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول
حكمه والاذعان به فان قلت فح يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف
الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين
والاقرار به كما هو واتم باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة
كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول
احكامه اى الاعتقاد بها وشرائعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص
والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعنى الذى هو شرط في قبول روايته هو ان
يقر من الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر
حى وفيه رد لما قال بعض المشايخ رح من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه
الاجمال لا يكفى ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللفظ غير معتبر
بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة فان
في الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من
زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث لم يحسن
بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدى الى الحرج لان
اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبى عم بذكر المجمل
حيث جاء اعرابى الى النبى عم فقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال

قال نعم فقال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين
سال الجبرائيل عم فامنصور القاءانى شارح المغنى رح قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين
على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق بالايمان والكفر وقوله وباسمائه بينا في
ذلك الاتفاق وحديث الاعرابى ولهذا اى ولاجل ان الشروط المذكورة
شرط في الراوى لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبى والمعتوه لعدم العدالة ونقصان العقل
كمال العقل والذى اشتد غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل
خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم
يقبل شهادة بعضهم لان الشهادة توقف على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة
الاشارة والتميز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمراة فلان الشرط
في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة تنتقص
اما المحدود في قذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفى ظ
المذهب المحدود في القذف مقبول الشهادة بعد التوبة وكذا التائب من الفسق
والكذب يقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله عم فانه
لا يقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث والثانى اى القسم
الثانى من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان
ظ وباطن اما الظ فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التى بينه
وبين الرسول عم ويقول قال رسول الله عم كذا وهو اى المرسل اربعة اقسام
الاول ان ما كان من الصحابى يعنى لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لحمله
على انه سمعه فان قلت الصحابة رض ظاهر امرهم السماع من النبى عم فمن اين يعلم

انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوا من النبي عم وان بينهم وبينه رجلا
ومن القرن الثاني والثالث كذلك هذا القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني
ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك حجة عندنا ومالك رح وقال الشافعي
لا يقبل الا اذا تأيد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي
او تلقته الامة او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين
او ثبت اتصاله بوجه اخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته
والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا و
لنا الاجماع وهو ان الصحابة رض اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر
والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة رض مع انهم لم يسمعوا كل حديث
من النبي عم فان الغزالي رح قال سمع ابن عباس رض اربعة احاديث ولم يروا
عليهم انكارا ولم يخص بانهم رووا بواسطة او لا فان قلت لا خلاف في مراسيل
الصحابة رض وليس كلامنا الا فيها قلت لا فرق بين مراسيل الصحابة والتابعين
على انهم ثبت بشهادة النبي عم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسألة اجتهادية
لان المخالف الذي لم يقبل المراسيل لا يثبت الاجماع في المسائل الاجتهادية
قلت وهو ان كل من ارسل من لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به
الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عم اولى والراوي اذا عرف
عدالته سقط عن السامع النظر في عدالته اخبر عنه وانما عليه التقليد ان لم
ما لم يتبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن رح قلت قال رسول الله عم سمعت من سبعين
او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل لا

الا بعد دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرون
الثاني والثالث كذلك عند الكرخي رح يعني حجة لان علة القبول في القرون
الثلثة هي العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان
الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول
عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه
اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال البعض لا يقبل لان سكوت الراوي
عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع
الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في
الناقل لفوات بعض شرائط من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على
ما ذكرنا يعني لا يقبل حجة وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب
كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القران والسنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس رض ان رسول
الله قضى بشاهد ويمين فانه يخالف الحديث المشهور وهو قوله عم البينة على
المدعي واليمين على من انكر والحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر
من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رض انه عم كان يجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما اشتهر مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة
تقتضي شهرة ما به ثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم ولا يحتج
به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة رض

مثاله ما روي أن النبي عليه السلام قال ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فإن
الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي وأعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث فدل على أنه غير ثابت أو مؤول تأويله أن المراد بالصدقة النفقة
كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة فكان مردودا منقطعا أيضا كالذي
كان الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث أي القسم الثالث من أقسام
المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصوف صفة محل
فإن كان المحل من حقوق الله تعالى وهي ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه
وهو نوعان الأول ما ليس بعقوبة كالصلاة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة
بلا شرط عدد لأن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بأخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضي الله عنها في
التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد استدلالا بأن النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين
حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتماده لقيام التهمة لأن الحادثة كانت في محفل عظيم
ولم يصدر من غيره كلام خلافا للكرخي رح في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز
إثباتها بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى وقال أبو يوسف رح
في الأمالي وهو مختار الجصاص يجوز لأن الصدق قد ترجح في رواية العدل فيثبت به
الحق ولا يلتفت إلى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي أن خبر الواحد
في اتصاله بالرسول عليه السلام شبهة والحد يندرئ بالشبهات وأما إثباتها
بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن أربعة منكم وإن كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث من
أقسام محل الخبر مما فيه إلزام محض كالبيوع والأشربة والأملاك المرسلة

المرسلة يشترط سائر شروط الإخبار من العقل والبلوغ والإسلام إذا كان
المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف فلا يجوز بشهادة صغير أو ذمي
بها مع ما وغيرهما مع العدد في موضع تطلع عليه الرجال كالحدود في موضع لا تطلع عليه
الرجال فإن العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة
فالولادة أي الجريدة وإن كان المحل لا إلزام فيه هذا هو القسم الرابع وهو من
حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات
يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط أن يكون المخبر مميزا
صبيا كان أو بالغا كافرا كان أو مسلما حتى إذا أخبره صبي وكافر أن فلانا وكله
فوقع في قلبه صدقه يجوز أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة
لأن الإنسان لا يجد العدل البالغ في كل زمان ومكان ليبعثه إلى وكيله
ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح ولأن المخبر غير ملزم لأن الوكيل
مختار في قبول الوكالة ولا إلزام عليه في ذلك فإذا لم يوجد الإلزام في هذا الخبر لم
يشترط شرائط الإلزام من العدد والعدالة ولأن النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية
من البر والفاجر وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من
حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه إلزام من وجه لأن الوكيل
إذا انعزل يقتصر الشراء عليه وتلزمه العهدة وإذا حجر العبد يخرج تصرفاته
من الصحة إلى الفساد ومن وجه لا إلزام فيه لأنه يشبه سائر المعاملات لأن
كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه
بالتوكيل والإذن يشترط فيه أحد شطري الشهادة من العدد أو العدالة

عند ابي ح رض ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملة
يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما
وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب
المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة
لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة
لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملة
فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا
وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا
بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة
اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم
الرابع من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام
قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسل عم لانه ثبت بالدليل القاطع
عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما اتيكم
الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بالبديهة بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام
ايات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه يحتمل
الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف
فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا او
قسم يترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية و
المقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك

مطلب في بيان القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة

وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية
العزيمة وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرا على المحدث من كتاب او حفظ
وهو يسمع ثم تقول له مستفهما اهو كما قرات عليك فهو يقول نعم او يقرا المحدث
عليك من كتاب او حفظ فانت تسمعه قال فخر الاسلام رح قال ابو ح رح
الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرا بنفسه كان اشد عناية
في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا
على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني قبل التسمية
من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبتدئ بالتسمية ثم بالثناء وذكر
حدثني فلان عن فلان الى اخره اي الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث
ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب
من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغايب
كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه
قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه
فاروه عني بهذا الاسناد فلا بد ان يثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول
فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين
الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبهة
الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي
طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي

الذي كان عندك وبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده
الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان اجزت لك ان تروي
عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة
غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة للمعدوم كقوله
اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما بما في
الكتاب الذي اجازه بروايته تصح الاجازة والاداء وان لم يكن المجاز له
عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له
بان يقول اجزت لك مجازاتي الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز
اجزني او اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاسماع ولم
يوجد وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة
بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيها ان يحفظ المسموع من وقت
السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر
ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان
التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اي وان لم
يتذكر الخط شيئا فلا اي لا يحل له الرواية عند ابي ح لان الخط وضع
للقلب كالمرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة
للكتاب اذا لم يتذكر القلب علما لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي
رح يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رض كانوا يعملون على
كتب النبي عم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف رح

~~رح يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رض كانوا يعملون على كتب النبي عم~~
~~من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف رح~~ يجوز الاعتماد على
الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يومن
عن التغيير وعند محمد رح يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير
متعارف وما ذهب اليه محمد رح رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء وهذا
هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يودي على الوجه الذي سمع بلفظه وهذا
والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ اخر يودي معنى الحديث قال
بعض العلماء رح لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عم مخصوص بجوامع الكلم
سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يومن من الزيادة والنقصان وحجة
العامة ما روي ان الصحابة رض قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث
ولا نقدر على تاديته كما سمعناه فقال عم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا
واصبتم المعنى فلا باس به وكان ابن مسعود وانس رض وغيرهما كانوا يقولون
عند الرواية قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان
اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن
يبصر اي يعرف في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه
بان كان عاما محتملا للخصوص وحقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى
الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان
من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك

او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلا يقدر احد
بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف
الا بتاويل وتاويل الراوى لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا
يوقف على معناه والمروى عنه هذا اشارة الى الطعن الذى يلحق الحديث و
ما يوجب سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذى يلحقه اما ان يكون
من قبل الراوى او من قبل غيره والذى يكون من قبل الراوى او من قبل غيره
اذا انكر الرواية انكار جاحد بان قال كذبت على او ما رويت لك او انكار
موقوف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ففى
الوجه الاول يسقط العمل بالاتفاق لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد
من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن فى عدالة
ووقوع الشك فى زوالها واما فى الوجه الثانى فذهب الكرخى ومحمد بن حنبل
رح الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول عم وبانكار
الراوى انقطع الاتصال وذهب الشافعى ومالك رح الى انه لا يسقط العمل
او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عايشة رض ان النبى عم قال ايما امرأة نكحت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عايشة رض زوجت بنت اخيها بلا
اذن وليها مما فيه خلاف بيقين اى لا يحتمل ان يكون مرادا بوجه يسقط العمل
لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او انه ليس بثابت وهو
الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا بان خالفه قلة
المبالاة والتهاون بالحديث او الغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته

عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه
اى تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان
مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث
حجة فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية فتعيين
الراوى بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا
فيحمل على احد معنييه لا يمنع العمل به اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين
مثل حديث ابن عمر رض ان النبى عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
وهو محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رض على
التفرق بالابدان ولم نعمل بتاويله فبقى مشتركا كما فعلنا بما روى عن النبى عم
انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اى
امتناع الراوى عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اى عمل الراوى بخلاف ما
رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن
عمر رض انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع
وقد صح عن مجاهد رح انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره رفع يديه
الا فى تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابة بخلافه
يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة
بن الصامت رض انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به
الشافعى رح وجعل النفى الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا
رح به لان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو

كان النبي صلى الله عليه وسلم لما تركه فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث
لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال
الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه زيد
بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك
لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى و
الطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح او نحوها من غير تمييز
لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان راه
ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن
المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب
التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك لانه اذا
وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه فيه بانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن
بانه حديث مرسل وشرب النبيذ ممن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة دون
التعصب فيه بان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل
ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في
اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع
في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان
او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان والصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم
شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس هو ان
يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي

في هذه الكنية شركة غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان تقول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد روى عنهما
جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث فلا يسمى
عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض الدواب هو
حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح
لا ينافي عدالة الشرع لان النبي عليه السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة
السن وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة رض كانوا يروون في حداثة
سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ
منهم ابن عباس وابن عمر وعائشة
وعدم الاعتياد بالرواية فهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان و
ربما يكون اتقان من لم يكن اعتاده بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر
رض فانه لم يكن معتادا بالرواية والاستكثار من مسائل الفقه كما ذكر بعض
المحدثين في حق ابي يوسف رح انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه
وهذا لا يصلح لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا
فصل قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينها
حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين
المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض
وركن المعارضة المراد بالركن ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها
تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف [illegible]

لا حد بهما تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذ المراد عدم المزية
في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فيقدم على الذي يرويه عدل غير فقيه
فانهما متساويان بالذات لكن يترجح احدهما بقوة وضعف في حكمين متضادين
لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة
اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة
والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر
بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به
ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه قلت
اراد به ذلك لكن لا يلزم التكرار لانه ذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين
على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكر هناك بطريق التبع لان الحجة
لا بد وان تكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد
من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت
واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة
فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة رح ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا
على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين
الآيتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين
المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا ولا يمتنع العمل باحديهما لعدم الاولوية
فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منقوض بجواز المصير
عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المص رح مبني على عدم جواز

جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الاول بعمومه
يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا في الصلوة
عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله ع م من كان له امام
فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى قول الصحابة رضي عنهم من
يوجب تقليد الصحابي رض او القياس يعني اذا لم يوجد قول الصحابي رض
فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة رح ان
انهما يصار اليهما لاقامة بعد السنة اقوال الصحابة رض او القياس لانهما عطفا
باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم رح يصرح بان المصير الى
قول الصحابة رض مقدم على القياس مثالهما روي ان النبي صلى الله
الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين وروت عائشة رض انه ع م صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس و
هو الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند
ابي سعيد البردعي رح يصار الى اقوال الصحابة رض مطلقا اي فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي رح الى القياس مطلقا وعند
الكرخي رح انما يقدم قول الصحابي رض اذا وقع فيما لا يدرك بالقياس و
اما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي رض وعند العجز عن المصير الى دليل
آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياس
واقوال الصحابة رض ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر

الحمار لما تعارضت الأدلة فيه أما تعارض الأدلة فكما روى جابر رض أنه
سئل أيتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وروى أنس رض أنه نهى عن لحوم
الحمر الأهلية وقال إنها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره أما تعارض أقوال
الصحابة رض فكما قال ابن عمر رض سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رض
يقول الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر وأما تعارض الأقيسة فيه فإنه
لم يمكن إلحاقه بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لأن الضرورة في العرق
أكثر ولم يمكن إلحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود أصل الضرورة
في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون
نجسا لوجود الضرورة في الحمار بكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك
ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لأن الضرورة في الهرة
أكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الأصول وهو
إبقاء ما كان على ما كان فقيل إن الماء عرف طاهرا في الأصل فلا يتنجس بما
كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض أي لا يطهر ما كان نجسا لأن الطهارة
أو النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فوجب ضم التيمم إليه فإن
قلت لما وجب تقرير الأصول فقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم أن يبقى كذلك
قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا
تقرير الأصول بل يكون عملا بأحد الأصلين وإهدارا للآخر فأوجب وقوع
الشك في طهوريته ليكون عملا بالأصلين وسمي سؤر الحمار مشكلا لهذا
أي لتعارض الدليلين فإن قلت لا نم التعارض إذ المحرم مرجح في الحمار فكذا

لأن الدليل المحرم

فكذا في سؤره ولأن تعارض مع إمكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم
حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السؤر في جعله مشكوكا لا يجب استعماله ووجب ضم
التيمم إليه فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط
لأن الحمار لكون السؤر مطهرا دون التراب لأن تعين المحل يعني لا يعين بين
(أو عند وجود الماء لا يكون التراب مطهرا)
العبارة أن حكمه مجهول لأن الشك ليس من أحكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم إليه فأما إذا وقع التعارض بين القياسين
فلم يسقطا بالتعارض بل يجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض
إذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع إليه فيضطر إلى العمل باستصحاب الحال الذي
هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بأيهما شاء لأن أحد القياسين حق عند الله تعالى
يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ بشهادة قلبه فإن
قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب أن يختار أيهما شاء من غير شرط
التحري كما في أجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كل منهما
ليس بحجة في إصابة الحق لأن الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه فقلب
المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عم اتقوا فراسة
المؤمن فإنه ينظر بنور الله وعند الشافعي رح يعمل بأيهما شاء ولهذا صار له
في مسألة قولان أو أقوال وأما الروايتان المنقولتان عن أئمتنا في
مسألة واحدة فإنما كانتا في وقتين فإحديهما صحيحة والأخرى فاسدة
ولكن لم نعرف الأخيرة منهما فالتخلص عن المعارضة على خمسة أوجه
بالاستقراء أما أن يكون قبل الحجة بأن لا تعتبر أي لا تستحق كقوله

عطف على قوله لهذا أي لأن يعني بالجهل بالتعارض الدليلين يسمى مشكلا ومشكوكا

الاستصحاب في الاصطلاح هو التمسك بالحكم الثابت جار البقاء لعدم الدليل المغير وقيل هو الحكم بثبوت أمر في الحال بناء على ما كان في الماضي من الأصول

مطلب في بيان أن التخلص من التعارض على خمسة أوجه

لما فرغ من بيان التعارض شرع في بيان حجة الخلاص

عدم البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه خبر قضاء النبي عليه السلام بشاهد
ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد ومن قبل الحكم
بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما
غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن
الجمع بينهما فلا تعارض كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الآية التي
في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فيتحقق
المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس
لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليس معقودة
فكانت لغوا لان اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة
لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحققت المعارضة
بين الآيتين في حق الغموس فتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة
في آية البقرة مطلقة والمطلق منصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة
في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او
قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان
بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد لا
يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين

الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لان الانقطاع بيقين
والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد من
مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة
فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب
الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف
فاذا طهرن قلت ظاهره ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع
على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فيحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على
طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان او من
قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع
التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد
الاجلين اي باطول المدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فجمع بينهما احتياطا
وقال ابن مسعود رض تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء
القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على علي رض ولم ينكر على رض فثبت انه كان
مشهورا فيما بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا
بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخامس من الامور التي تخلص بها عن المعارضة
اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا كما روي

أن النبي عليه السلام نهى عن أكل الضب وروي أنه عليه السلام رخص فيه فإنا نعلم أنهما فرق جميعا في زمانين
فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لأن الأصل في الأشياء الإباحة فلو جعلنا
المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لأن الحاظر يكون ناسخا للإباحة الأصلية ثم
المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم إلا
نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا أولى وفيه بحث إذ الإباحة الأصلية ليست حكما
شرعيا فلا يكون رفعها نسخا إذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي إلا إذا أريد بالنسخ
تغيير الأمر الأصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ و
ههنا ثلثة مذاهب الأول أن الأصل في الأشياء الإباحة كقوله خلق لكم ما
في الأرض جميعا الثاني أن الأصل فيها الحظر لأنها مملوكة لله تعالى والتصرف
في ملك الغير لا يجوز إلا بإذنه والثالث التوقف لأن العقل لا حظ له في معرفة
الأحكام فيتوقف فيها إلى أن يرد الشرع بالإباحة أو الحرمة وفخر الإسلام رح
اختار القول الأول على معنى أن الأشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الأنبياء عليهم السلام
بالحظر لأن البشر لم يتركوا سدى أي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وإن من
أمة إلا خلا فيها نذير وإنما قلنا إنها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى
ومحمد عليهما أفضل الصلوة والسلام فإن الإباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع
التحريفات في الإنجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهر
الإباحة على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت أمرا عارضا أولى من النافي
الذي ينفي العارض ويبقي الأمر الأول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين و
مات سنة أربعين وثلثمائة لأن المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما

كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لأنه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن أبان كان من
أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن رح وكان موته سنة
إحدى وعشرين ومائتين يتعارضان لأن ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت
مثل الذي يوجد في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والأصل فيه أي
في ترجيح المثبت والنافي لما اختلف عمل أصحابنا رح في تعارض المثبت والنافي ففي
بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج إلى ضابطة تفرع عليه ذلك
الخلاف فهو ما أشار إليه المصنف رح بقوله والأصل فيه أن النفي إن كان من جنس ما يعرف
بدليله بأن كان مبنيا على دليل بأن يكون له علم ظاهرا ومن جنس ما لا يعرف بدليله
بأن لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة أو
كان مما يشتبه حاله أي يحتمل أن يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل أن
يكون مبنيا على الاستصحاب فالأول مثل الإثبات لأن الدليل هو المعتبر لا صورة
النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الإثبات لأن ما لا دليل عليه لا يعارض
ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر إن ثبت أنه بنى على ظاهر الحال
لم تقبل خبره لأنه اعتمد ما ليس بحجة وإن ثبت أنه أخبر عن دليل المعرفة كان مثل
الإثبات وهذا معنى قوله لكن عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الإثبات و
الحاصل أن النفي على أربعة أقسام الأول ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص أنه بنى
الإخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله و
الرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر أنه بنى الإخبار به على
ظاهر الحال فالقسم الأول والثاني مثل الإثبات في القوة وإلى هذين القسمين

ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما

اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا
يكونان مثل الاثبات بل يكون كالاثبات واحالهما اليهما اشار بقوله والا فلا يعني
ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون
مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة رضي لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها
المثبت والنافي وهي ثلاث الاولى مسئلة خيار العاتقة وهي ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعي رح وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظ
الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي
الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر فيترجح الاثبات بالمثبت في حديث
ميمونة رضي الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي رح
وهو ما روي ابن عباس رض ان النبي عم تزوجها وهو محرم وهذا ناف
لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله
وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي عم
تزوجها وهو حلال اي خارج عن الاحرام وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على
الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد
لا يعدل اي ابن عباس رض في الضبط والاتقان اعتمادا عملا في هذه المسئلة
بالنافي لان النفي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات
ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام
من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب

العمل بالاصل هذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء واخر
بطهارته واخبر مخبر بحل الطعام واخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل
ناف لانه ينفي العوارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت
لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان ياخذ
الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته
بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال
لم يعارض قوله قول المثبت فيترجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم
انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا
تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام
لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي
بكذا قرره صاحب الكشف رح وظاهر قول المص رح يدل على انه جعل الطهارة
والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا
للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة
عدد الرواة وبالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة و
قيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن عن قول الواحد
وللعامة ان كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم يخرج عن حد الاحاد الى
ان المناظرات جرت من وقت الصحابة رض الى يومنا باخبار الاحاد ولم يرو
اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا
به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي رح والكذ

يصح عندي أن هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة هو المحرر فقد ذكر في
السير الكبير أهل العلم ثلاث فرق أهل الشام وأهل الحجاز وأهل العراق فكلما
اتفق الفريقان على قول أخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح
قول العامة لأن الحق يحتمل أن يكون مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم إلا قليل
وقال الحماسي تعيرنا أنا قليل عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل ولا يلزم
علينا المتواتر والمشهور لأنا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما في حيز العلم
ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فإن قلت قد ثبت الترجيح لما روي أن
النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى أخبر أبو بكر وعمر رض قلت الترجيح
إنما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول
خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض الأسباب وإذا كان
في أحد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر فإن كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت
للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رض أنه قال
إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية أخرى عنه
لم يذكر قوله والسلعة قائمة فأخذنا بالزيادة وقلنا لا يجري التحالف إلا
في قيام السلعة وح يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه وإذا
اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لجواز أنه عم قالهما في وقتين
فيجب العمل بهما بحسب الإمكان كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين
نظيره ما روي أنه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية أخرى
عنه النهي عن بيع ما لم يقبض فإنا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام

القبض

الطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل
والله أعلم فصل وهذه الحجج أي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة وأقسامهما
تحتمل البيان أي الكشف عن المقصود وهو أي البيان على خمسة أوجه بالاستقراء
إما أن يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز
مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فإن الطائر يحتمل أن يستعمل في غير حقيقته
يقال البريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال
المجاز أو الخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فإن الجمع شامل لجميع
الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم أو بيان تفسير وهو
بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى أقيموا الصلاة فإنه مجمل لحقه بيان بالسنة
والمشترك وإنما يصح موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل
والمشترك إلا موصولا احتجوا بأن المقصود من الخطاب إيجاب العمل وهو المقصود
الأصلي وذا يكون بالفهم والفهم إنما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان
لأدى إلى تكليف المحال والأصح من جوزه مفصولا بأن الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد
الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف
المحال لأن العمل لا يجب قبل البيان أو بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء
تسميتها بيانا مجاز لأن الاستثناء في قوله لفلان علي ألف إلا مائة يبطل الكلام
في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام إيقاعا ويصير يمينا إلا أن في
الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالإبطال لا يكون بيانا حقيقة
ولكنه بيان مجازا من حيث إنه يبين أن عليه تسعمائة لا ألفا في الاستثناء

مطلب في بيان البيان

وانه يحلف ولا يطلق في التعليق وانما يصح لكونه موصولا فقط باجماع الفقهاء
رح وعن ابن عباس رض انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا
ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء
منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي
رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي رح واختلف في خصوص العموم اي
تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي
يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل
مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا فهذا اي الخلاف
بناء على ان العموم قبل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص
لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط
الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لانه موجب ظني قبل التخصيص بل
هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب
عما استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله
يأمركم ان تذبحوا بقرة فان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر
القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة بالاوصاف
كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان
النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا
فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين و

واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين
تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال ان الاهل
عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك اجاب
عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد باهل ليس النسبة بل اهل
يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين
فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن كافر
ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز لانه خص بقوله تعالى انه
ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
اي حطبها هذا عام يلحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى
الى رسول الله عم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا
من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى الآية اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله لم يتناول عيسى عم لان ما مختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم
لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال ابن الزبعرى
كان بناء على ظنه انما ظاهر فيمن يعقل ولهذا روي انه عم قال ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول
ابن الحاجب في الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع
الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر العموم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر
المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا

بقدر المستثنى فيعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم
فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي رح يمنع الحكم
بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في
التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا لفلان
علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة
فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا
فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار رح فائدة الخلاف تظهر فيما
اذا المستثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا
يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة
الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل
المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان ههنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار
قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عنده انما
هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قيد متصلا بالادراج لا يمكن
الاستخراج فلا تظهر الثمرة في هذه المسألة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه
ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات
فلو كان تكلما بالباقي كان نفيا لغيره اي نفيا لما سوى الله تعالى لا نه هو الباقي
بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد
بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله لا بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى

قلت فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب
يكون اي في الانشاء يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارض
الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين
تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي
بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت
الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه حقيقة
وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته
لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في
المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات
ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء
ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا لا حقيقة وذلك لان الاستثناء عند الغاية
من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها
مرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي
بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا الجمع ثابت
اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل التزم به
الصدر جعلناه اشارة ولذلك اختير في كلمة التوحيد الا الله ليكون اثبات الالوهية
لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان
المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها لله تعالى فهو مفروغ عنه
غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله ولئن سألتهم

من خلق السموات والارض ليقولن الله فكفى في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر
قبيل قصر الافراد وللقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من
حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا
فانه جاء والجواب عن الشافعي رح ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض
والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الا
فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد
الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه
يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي
الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء ليكون الكلام عبارة
عنه وللقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لئلا يؤدي الى التناقض وهو غير
معفو بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق
عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو
ما لا يصح استخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول
واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال
الله افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب
العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع العدو
يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى
فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم ابرأ عن عبادته وابراء

ابرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء عقيب
جمل اي جمل معطوفة نسقة كلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع
ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف
درهم الا مائة كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما
لو قال عبده حر وامرأته طالق وعليه حج ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي رح بناء
على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما
مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج
اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله
ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة
بخلاف الشرط لانه تبديل فلا يخرج باصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل
به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك الى
تبيين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا
اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع
من اقسام البيان بيان الضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع
بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع
البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان
الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في
حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه ح يكون هو النطق
لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب لاجل البيان الضروري في حكم ما هو بيان

غير ضروري وهو المنطوق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الظهور
كما قال به بعضهم يكون المنطوق ومعناه الحقيقي لا المصدري فلا يكون البيان
هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان
الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة من جهة ان الميراث اضيف
اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب
يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند
امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فيكون دليلا على حقيقة ذلك الامر لقوله عم
الساكت عن الحق شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة رض وذلك مشروط
بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت
عن مضي اليهودي الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته مثاله ما روي انه
امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا
ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب
ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض فسكتوا عن ضمان منافعها
ومنفعة ولد المغرور فجعل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف
المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين رأى عبده
يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل
العبد وقال الشافعي رح لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا
بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم الرابع

الرابع من بيان الضرورة ما يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له علي مائة ودرهم
جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي رح يلزمه المعطوف
والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط
صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك
ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة
الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالكيل والوزن
بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر
وجوبه فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل
هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم
الخامس وهو النسخ اي التبديل هو النسخ سمي النسخ تبديلا ومعناه ان يزول
شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المص بقوله وهو بيان لمدة الحكم المطلق
بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد او توقيت
فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه
اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق
البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا
في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان محض لانتهاء
الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في

مطلب في بيان التبديل من الانواع الخمسة للبيان

في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والمراد التغيير فسروا التبديل بالنسخ

وقت كما بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان
الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال
لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء
اخر وهذا على مثال القتل لانه بيان لانتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول
ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل سواه وفي حق العباد
تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه
القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا باجراء الاحكام على الظواهر وهو جائز
عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم ثم انتسخ
ذلك بعده من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم
او موقتا بحياتهم فتحريم ذلك بشريعة من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر
انه عم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما
ذكرت من الاحتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض
متمسكين بان الامر يدل على حسن المأمور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل
بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون له مصلحة في
وقت دون وقت كشرب الدواء ونحوه فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا
الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز
ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن
والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم لكونه
مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد بذلك لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر او

وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى لا يجري فيه النسخ ولم يلحق به ما ينافي
النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة او تأبيد نصا كقوله تعالى خالدين
فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتأبيد
او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله عم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ
لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده صلى الله عليه وسلم قال الجمهور
لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول
لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم
ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبيين
ورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي
تدل على خلود الفساق في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاآني
حتى يمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة
وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز
في الاخبار التي تكون في المستقبل كقوله تعالى لادم عم ان لك ان لا تجوع
فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع
فيها من باب المقيد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق
نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام
الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى والذين
يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من

من عقد القلب عندنا ودون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر
الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به خلافا للمعتزلة لنا ان النسخ حكمه اي حكم النسخ
بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود بذاته
الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة
الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من
عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل وروي انه عم امر بخمسين صلوة
ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان العمل قبل التمكن من الفعل لانه
كان بعد عقد القلب عليه فذلك وهو يدل على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين
وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن
من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله عم احد المكلفين
وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط
وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد
فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان
واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب
الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل غروب الشمس لا تصلوا عند الغروب
من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا
يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض اجمعوا على
على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله عم يمسح على ظاهره

ظاهر الخف دون باطنه ولان الراي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان
ابن سريج من اصحاب الشافعي رح يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص
به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي
جائز دون النسخ فلا يستويان وبعض الانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور
لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام
جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة
ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني
ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عم يلزم اجماعهم على الخطاء والا لزم
كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني
قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نم ان
المجمع المخالف خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص
الاول الذي يجعله مستحقا بدلا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا
نقول يجوز ان لا يعلم ان احد ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة
يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان
ابي بكر رض قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء
الحكم بانتهاء علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض واجمعوا على صحته وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي رح في المختلف اما على

بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا مترجحا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه مترجحا لا يكون مثبتا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الراي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن

جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
تعالى فما وافقه فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد
من المخالفة عند التعارض اذا جهل التعارض ونحن نقول هكذا وانما الكلام
فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم جعل تعالى قول الرسول عم مبينا للمنزل فلو نسخت
السنة به لخرجت عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان
المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب
لم يمتنع ان يبين رسول الله عم مدة بقائه بوحي غير متلو كما لو لم يمتنع ان يبينها بوحي
متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته
مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب
نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى البيت
المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان
قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا
حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلت ذلك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ لدلالة
على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا عم فلم يخرج
من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روي عن عائشة رض
ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى

لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ
بدليل قوله تعالى من بعد فانه بمنزلة التأبيد قلت التأبيد انما يكون صريحا او
دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة
مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به
تعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فسلم ولكن النسخ ليس
بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثاني فهم لان بقاء
الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته
عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان
يكون ما ثبت بالنسخ مسندا الى حال حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه قال
القاضي ابو زيد رح لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة
على النص في ميراث الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا
حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت
بقوله عم ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان
خبر الواحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة
والحكم وهو ما نسخ من القران في حيوة الرسول عم بالانساء حتى روي ان سورة
الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة ومثل قوله تعالى لكم دينكم
ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود رض في كفارة اليمين فصيام
ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس رضي الله عنه
نسخت تلاوتهما في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب ذينك

مطلب في بيان انواع المنسوخ

الروايتين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام رح ولقائل ان يقول النسخ
رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاذهاب ليسا به بل لين فلا يكون ذلك نسخا
وبقي حكمهما فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رويا قلت ذاك
شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ
رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه
ينسخ حكم الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي ولقائل
ان يقول ان قوله انما لم يتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصف
في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان
الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد
اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد
انعدام صفة الاطلاق وذلك عما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون
نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة
اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا
وعند الشافعي رح تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم
آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا ان التخصيص يوجب حكما فيما تناوله العام غير الحكم
الاول ولكن بين ان العام لم يكن متناولا له لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون
التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي
مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان
قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل

الدليل على ان خصوص العهد لا يجوز ان يكون منتهيا وجب المصير الى النسخ وان كان
خلاف الاصل ثم اشار الى تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد
وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا و
نسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان
النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة
اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة
على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين على كفارة
القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد فصل افعال
النبي عم المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم
الاقتداء في افعاله عم سوى الزلة واما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصح
الاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لان المعصية فعل حرام غير مقصود
في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن
قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه مجاز
لان الانبياء عم معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا و
عند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء عم ليس معنى
الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل
وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى وبعد مباح ومستحب
فواجب وفرض قسم المص افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام رح وسائر
الاصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى

الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في
حقه عم لان الدلائل كلها قطعية في حقه عم والجواب عنه ان المراد تقسيم افعاله عم
بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيها الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله عم في حقنا
بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عم واقعا على جهة اي صفة
فانا نفعله على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة
كان فعله عم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان
افعال الشرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها
واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف في هذه م
ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتين او طبعا كالاكل والشرب
والقيام وغيرها او مخصوصا به عم كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع
في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم يجب
الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب و
الوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا
القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في
الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة
غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والجواب ان يقال يوجب الشك و
شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدي بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال
بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول وقال الكرخي رح نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل

الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في قوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التأسي في افعاله حتى يقوم
الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحي نوعان لما فرغ من
تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم وفي بيان طريقته
في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا
لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب
علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه اي سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم
الضروري كالمنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقران
من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو اي
ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة
الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في
روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى
لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب نور
في قلبه من عند الله كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن
من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه
عم باعتبار المال فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما
اذا ثبت بالوحي ابتداء فانه بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين
ان يكون هذا حظه عم اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع

طو

محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي
فالحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى نزل في شان القران معناه وما ينطق بهذا القران بهوى نفسه
ولا يتحول عن مكانه اليك تقول رميت عن القوس اى بالقوس وليس معناها ان
ما ينطق به انما هو غير الوحي ولئن سلمنا انه نفى النطق عنه بغير الوحي على سبيل
التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه
وحي باطن باعتبار المال لانه لا يقرر على الخطاء وعندنا هو مامور بانتظار الوحي
فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء
في موضع يرجى وجوده العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهو مقدر بثلثة
ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار
الولي لا فرق في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق
بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام لانه معصوم عن القرار
على الخطا هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان
يكون منزلته دون منزلة النص فيجوز ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله
يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله تعالى عفا
الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن والا لما يعاقب عليه
والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطا لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء
وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اى يكون الاجتهاد من غير النبي عم
البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته للمجتهد احتمال الخطاء والقرار عليه

عم

اعلم انه يجوز ان يتعبد النبي عليه السلام لله بشريعة من قبله من الانبياء قبل البعث مراد بهما لان مصالح العباد قد تختلف وقد تتفق و
اختلف في وقوع التعبد بها قبله فقيل كان متعبدا بشرع نوح عم وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع
ذلك التوقف توقف فيه الغزالي وعبد الجبار واختلف ايضا في تعبد النبي عم وامته بعد البعث بشرع من قبله فقيل شرايع من قبلنا تلزمنا
لان شريعة كل نبي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ وقيل لا تلزمنا الا بما قام الدلائل على بقائه لان شريعة
كل نبي مختصة به فتنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر
زين المنار

عليه ثم ذكر المص رح نظير لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا
اى اجتهاد النبي عم كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه
حجة قاطعة في حق النبي عم حتى لم تجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من
الله تعالى وان لم يكن في حق غيره من الصفة بانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا
تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف رح في جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان
ذلك كان فيمن تقدم فيه بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب
او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب فلا يعتبر
انكار على انه شريعة لرسولنا عم لما تحققت شبهة السماع في اقوال الصحابي
ناسب ان يلحق باقسام السنة فقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه
في قوله او فعله معتقدا للحقية من غير تامل في الدليل يترك القياس اى قياس
التابعين ومن بعدهم قيدنا بذلك من مذهب صحابي اما ما كان او مفتيا ليس بحجة
على صحابي اخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي عم بل الظاهر من حاله انه يفتي
بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا انه قوله صادر عن الرأي فرأى
الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عم والاحوال التي
تتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس
تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم
وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل للخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال الشا

لا يقلد احد منهم اي من الصحابة رض سواء كان يدرك بالقياس او لا لان من
لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة رض يخالف بعضهم بعضا وليس قول
بعضهم اولى من قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا
وهم ابو ح وابو يوسف ومحمد رح من تابعيهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس
مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر رض اقل الحيض ثلثة وشراء
ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة
رض للمراة القائلة اني بعت خادما من زيد بن ارقم بثمان مائة درهم
الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريت منه بستمائة بئسما شريت واشتريت
ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب و
اختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا رح فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم
في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي رض بعضها يدل
على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام
قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد رح تسميته قدر راس المال ليس بشرط في
السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية
والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي
عن ابن عمر رض خلافه وابو ح رض شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس
المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض والاجير المشترك كالقصار
فالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن التحرز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا
لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق وروي وجوب

وجوب الضمان عن علي رض فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف
ابو ح رض المروي عن علي رض فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا
الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي رض لما فرغ عن تقرير الاقوال
اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص محل النزاع يجب
تقديمه على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي من الصحابة رض من غير خلاف
منهم اذ لو كان فيه خلاف فلا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأي
لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد في محل
على القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة
قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيره فانه فسكت مسلما لانه لو نقل من غيره
تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابي
كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر
كذا روي عن ابي ح رض لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثل
رايهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رض تحاكم الى شريح في درع
فقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح ما تقول يا يهودي قال درعي و
في يدي فطلب شاهدين من علي رض فشهد له قنبر والحسن بن علي رض فقال
شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من
راي علي رض جواز شهادة الابن لابيه فلم ينكر ذلك عليه ثم دفع الى اليهودي فقال اليهودي
امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به وقال صدقت والله انها
لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه

المصرح وعن ابي ح رض انه قال ما اقلدهم هم رجال ونحن رجال الا في قول
الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم
ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة
رح يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم
في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين
سنة واستقضاه عمر رض على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة
لم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح
الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين رح كذا
قال الله تعالى باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي
امة محمد عم في عصر على امر قيد الامة ليخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم
جميع الاعصار وقوله على امر دينيا وان القول والفعل هذا التعريف انما يصح على
قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من عبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي
فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع
نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او
شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد
جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته
ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين
على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردون
عليه بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا

سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير
في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرطنا
لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان العادة
على قول كل واحد منهم في كل حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى
والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي فقال
انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدي
تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضا كما روي عن ابن عباس رض انه خالف عمر رض
في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته
فمنعني درته قيل صح عن الشافعي رح انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا
ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل
دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل
سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضا اولى وللقائل
ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم
من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رض غير صحيح لان
عمر رضي الله عنه كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير
فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصرح لتعريف
الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان
مجتهدا في المجتهد يأتي في باب القياس لا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن
واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام

فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اى اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط
العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد
ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة
لعصمتهم عن الخطأ ولا يلزم ان تكون العصمة الثابتة للجميع ثابتة للبعض و
الجواب عنه ان العوام فيه كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا
يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح
عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح
اصحابه رض واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف فهم الاصل وقال عم انى
تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على
فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكونه اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع
من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك رح شرط لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم
صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة وبانه محمول على
نفي الخبث في زمن الرسول عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم
على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي رح شرط لان الاجماع انما
يثبت باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع
محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية
الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص
والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد

الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق
عدم الاختلاف السابق وعند ابي ح رض يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة وماتوا
على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي رح الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد
الاجماع في العصر الثاني وكثير اكثر مشايخنا رح لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع
الخلاف السابق وعند علمائنا الثلثة رح وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص رح
واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا
فعند ابي ح رح يمنع الانعقاد وعند محمد رح لا يمنع وابو يوسف رح في رواية معه
وفي رواية مع ابي ح رح متمسكين بمسألة ام الولد وهي اذا قضى القاضي
بيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد رح لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي ح
رح في رواية الكرخي عنه رح لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة
رض في بيع ام الولد فعند عمر رض لا يجوز وعند علي رض عنه يجوز ويمكن ان
يجاب عنهم بان الاختلاف في المسألة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف
فيه اذ عند اكثر العلماء رح هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا فلا
يكون حجة فصار قضاء القاضي ببيع ام الولد في محل مجتهد فيه غير مخالف للاجماع
القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد
الاجماع اللاحق والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع
كخلاف الاكثر قال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق
مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع
باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عم

لا تجتمع أمتي على الضلالة لا يتناول الكل ولأن كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ
فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد أن كان
موافقا للجماعة حتى تحقق الإجماع ذهب قوم إلى اشتراط عدد التواتر في
الإجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطاء وذهب الجمهور إلى عدم اشتراطه
لأن دلالة الأدلة على كون الإجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم
يبق من المجتهدين إلا واحد يكون قوله إجماعا لأنه عند الانفراد يصدق
عليه لفظ الأمة كما قال الله إن إبراهيم كان أمة فإنه تدخل تحت النصوص
الدالة على عصمة الأمة من الخطاء وقيل أقل ما ينعقد به ثلاثة وإليه مال
السرخسي رح لأنه أقل الجماعة وقيل اثنان لأن الإجماع لا يتحقق بدون
ذلك وحكمه في الأصل أن يثبت المراد به أي بالإجماع شرعا على سبيل اليقين
والقطع كرامة لهذه الأمة قيد بالأصل لأن الإجماع ربما لا يكون موجبا
للحكم قطعا بسبب العارض كما إذا ثبت الإجماع بنص البعض وسكوت الآخرين
وإنما قيد بالحكم الشرعي لأنه هو محل الانعقاد لا أمر الدنيا كأمر الحروب
وغيره فإنهم إذا أجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد إجماعا وقال
بعض المعتزلة إنه ليس بحجة لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون مخطئا فلا
يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا
الله وكونوا مع الصادقين أراد بهم الصادقين في كل الأمور الذي يجب متابعتهم
وهم مجموع الأمة لا بعضهم لأنا لا نعرف بعضا بأعيانهم حتى نتبعهم وقوله
تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى

تعالى وصفهم بالعدالة لأن الوسط بمعنى العدل فيكون إجماعهم حجة فإن
قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فإن الشاهدين تقبل
شهادتهما مع أن صدقهما مظنون قلت الله تعالى لم يحكم لهما بأعيانهما
بالعدالة ولا حكم لنا بصدقهما وحكم بعدالة الأمة فلا بد من صدقهم والذي
هو مستند الإجماع وقد يكون من أخبار الآحاد كإجماعهم على عدم جواز
بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي إليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض
أو القياس كإجماعهم على جريان الربوا في الأرز وسنده القياس وقد يكون
من الكتاب كإجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم
وبناتكم قال بعض لا ينعقد الإجماع إلا عن خبر الواحد والقياس إذ عند
وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج إلى الإجماع وقال البعض لا ينعقد
إلا بدليل قطعي لأن غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالإلهام و
توفيق بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب
كبيع التعاطي وأجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لأن العدول لا يتصور منهم
الإجماع على حكم من أحكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث أو معنى من النصوص
ركّبوه موثقا وما ذكروا من بيع التعاطي وأجرة الحمام فالإجماع فيهما واقع
عن دليل إلا أنه لم ينقل إلينا استغناء بالإجماع عنه كذا في جامع الأسرار و
إذا نقل إلينا إجماع السلف أي الصحابة رض بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل
الحديث المتواتر فإنه موجب للعلم والعمل قطعا كإجماعهم على كون القرآن كتاب الله
وفرضية الصلوة وغيرها وإذا نقل إلينا بالآحاد بأن روى ثقة أن الصحابة

مطلب في بيان تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت

رض اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر
الواحد كقول عبيدة السلماني اجمع الصحابة رض على محافظة الاربع قبل الظهر
وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال
بعض اصحاب الشافعي رح الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع
قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد
بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب كما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه
متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاجماع الصحابة
رض نصا اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الاية والخبر المتواتر
حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي نص البعض
اي بعض الصحابة رض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق
دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة
القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع اهل كل عصر بعد
الصحابة رض على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور
ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الرتبة عن الاجماع السكوتي
مع الصحابة رض ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف
يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع
السكوتي لكان الاختلاف فيه لانا نقول الخلاف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي
والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف
فانه بمنزلة اخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر

الخبر الواحد ولا منع في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان
اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال باطل فلا يجوز لمن بعدهم
احداث قول اخر مثاله الجارية اذا اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل
ان الوطئ يمنع الرد وقيل لا يمنع ولكن الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا
عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم
الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة
رض عنهم والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل
عصر هكذا قيل باب القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير

مطلب في بيان باب القياس

الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج
عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب
الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق
ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشئ وللقائل
ان يقول لا نسلم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم
لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب لعلة العجز عن فهم الخطاب غايته
الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشئ ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه كما فسره سيبويه والشئ بهذا المعنى يطلق على المعدوم والتعريف الصحيح
ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
وانما قال مثل حكم لانه لو قال بانه حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو

احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام
كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فيه فالابقا
على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا
واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة
غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم
على هذا اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول عم وهو موجب للعلم قطعا
وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال والحجة لنا نقلا وعقلا اما النقل فقوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كما قال
ثعلب كما وائمة اللغة وهذا هو القياس وخبر معاذ معروف وهو ما روي ان النبي
عم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال صلى الله عم الحمد
لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما حمد الله تعالى فان قلت لا نسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب
يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عم سال عما به يقضي
بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحيته للقضاء
قلت قوله عم دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم
فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط

تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار
واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي
العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فمراد الاعتبار بالتامل وان كان المراد
منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة
تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم ولما كان التامل
المؤدي الى هذا الرد جعل التامل هنا الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا
معقولا باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل
في الحاكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحاكم والعلة والشرع
كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة
بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات فكذلك
وجود مثل معنى الحاكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره
فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هنا يعرف ان الاولى ان الاستدلال
بعبارة النص وهذا الاستدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي لا كما سماه
دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتامل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار
المامور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس
الشرعي حجة مامورا به قلت ان اريد بالاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل
بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا
دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذا التامل هذا استدلال ثان بالمعقول و
وجه ان التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي الفاظ الخفا تولها

سائغ اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد وللقياس
نظير اي نظير كل واحد من التأملين من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكمه
في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه
قياس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت لا نسلم ان
هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة
بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة الاختيارية مع كونها
غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بطريق الاولى فان
قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا
جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر
او اهمال الحادثة وكلاهما منفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار
المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب
ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة
الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكر
في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا بتقدير بيع الحنطة بالحنطة
على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شأنه الكيل عند اداء معرفة
مقدار هو بل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال كما تقول يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى
متماثلين والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين
والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل
القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر

ما ذكر في حديث آخر مثلا بمثل كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد
بالفضل في قوله عم والفضل ربوا الفضل على القدر اي القدر الشرعي الذي
ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين
ولا في بيع حفنة بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص
وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر ثم حرمة اي حرمة الفضل بناء
بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارته
ثم عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص وبقوله عم الفضل ربوا لان الربوا
اسم لكل زيادة في احد البدلين هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية
وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اي العلة الداعية الى وجوب التسوية
القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال لا يبعث
بجنسها يقتضي ان يكون امثالا متساوية وذا بالقدر والجنس لانه لو لم توجد
الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما
في العدديات لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم
بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عم بقوله الحنطة
بالحنطة والى الصورة اشار عم بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة
العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم
فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية
تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة

يجوز ولو باع قفيز اجود بقفيز ردى ودرهم لا يجوز بالنص فهو قوله عم جيدها
ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعى الى وجوب التسوية القدر والجنس
ثابت باشارة النص لا بمجرد الراى ووجدنا الارز هذا شروع فى بيان ما لم يوجد
فيه نص يعنى وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والدخن امثالا متساوية
وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص
بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا
عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المامور به وهو اى القياس المتنازع
فيه بيننا وبين نفاته نظير التامل اى العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون
كل واحد منهما ثابتا بالنص فى محل معلول بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار
بالتامل فى الحكم الشرعى وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار
فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من
ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله
فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار الاية نزلت فى يهود
بنى النضير حيث صالحوا رسول الله عم حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه
فنقضوا العهد فى وقعة احد ثم خرج النبى عم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا
عشرة ايام فكتب المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم
وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عم عليهم
الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى

الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزهم وظن بنوا النضير ان
حصونهم مانعتهم من الله فاتاهم امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها
لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين
بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدى المؤمنين تسببهم فى ذلك
فانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى
ولو انا كتبنا عليهم اى على بنى اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
جعل الخروج عديل قتل النفس فان بنى اسرائيل القتل على الخروج والكفر
يصلح داعيا اليه اى الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا
للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيانا لغلظ
العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
يدل على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا
اى الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل فى معانى النص للعمل به اى
وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما حل
بهم فكذلك ههنا اى وكذلك فى الشرعيات لا ستخراج مناط الحكم باشارة
صاحب الشرع للعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الاية
فان القران نزل تبيانا لكل شئ والقياس شئ من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب
وكل شئ فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بما بعده واما
عن السنة فالمراد بالراى القياس بدليل قوله عم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فان
قياس المعدوم بالموجود فاسد لعدم المماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف

ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص
واذا ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاشياء على وجه يكون فيه شبهة
لاجل العمل كالآيات المأولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا وان الاصول
في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة والاجماع الا هذا ان
يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام الاول
ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني انها معلولة باحد اوصافها
لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة
التمييز اي دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث هو قوله ولا بد قبل ذلك
اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول في
حال القياس واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اي
في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل عن المعلول بالشاهد دون
اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على
حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغوي و
شرعي كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها
في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر
الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص
الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز
متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما
لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو

مطلب في بيان شرائط القياس

الثاني لان الذي يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرفت هذا فنقول ان كان
المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اي
منفردا مع حكمه بذلك المحل والباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة و
الباء لا تستدعيها بنص اخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص
اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين وان كان
المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه يكون صلة للخصوص وهي تدخل على
المقصور كثيرا فيحمل على القلب كشهادة خزيمة رض اي كقبول شهادته هذا هو الحكم
خص بشهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص
المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة
لما خصوا عن ابتداء القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس فقصته ما روي ان النبي
عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا
فقال عم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي
فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا
عن خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عم من شهد له خزيمة
فحسبه فجعل عم شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا
يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضل كالخلفاء الراشدين
رض مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العموم فلا يجوز تعليله لانا
متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص واما تخصيصه من
من بين سائر الحاضرين بفهم جواز الشهادة لرسول الله عم بناء على اخباره

ثمن الناقة

لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قول عمر في افادة العلم كالعيان وان لا
يكون معدولا به لا باعتبار فيه للنص يدل على ان المعدول لازم فلا يناسب المجهول منه الا
بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس
اي ما لا يعقل كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ثابت هذا بالنص وهو قوله عم
تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس الخطي
عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل
وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع
بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من شروط الشرط الاول كون
وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا
خلافا للشافعي رح كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض هنا بان تعدي الحكم
هو انتقاله من محل الى اخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي
حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدي
الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور
وقوعه شرط لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه متقدما ووجوده
متاخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله
تعالى وعلم ادم الاسماء كلها لا يقال الاية تدل على ان الاسماء توقيفية دون
الافعال والحروف والخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال
ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب

لا يسمى خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والنبيذ ان يفيد
غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا ترى ان كتب
النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر
هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولئن سلم ان الاسم اللغوي ثبت قياسا لوجود معنى
الشيء في شيء اخر بلا وجود صورته الا ترى ان الياقوت قائم بالذات والخزف
ايضا قائم بالذات ومع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكر من ان الاقيسة
في الكتب ثابتة بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا
لاخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح في
كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن
قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر والرابع ان
يكون المعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل
في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق
بالاصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فان كان
حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان
باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي رح
ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص فلا يستقيم
التعليل لما بين النص الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط
الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان

يقال الزنا سفح ماء محترم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة
زنا فيجري عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه
اي لكون التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى الحرمة المطلقة فيها في
الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح
عندنا حتى انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي رح يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه
حرمة الوطي والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم
قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما
قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم
الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها
معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم
لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان
للتحرير المطلق اهلا ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي
هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي رح لما صار الناسي معذورا مع
انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطي وهما ليسا بعامدين في نفس
الفعل اولى واما الخاطي فظ واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا
للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع
في الانسان بلا اختياره فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده
الذي اي قوله عم فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي
والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو مخلوق الله

الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل اسقاط الوجود بكسب العبد فتعديته
عدم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره يكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع
والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة
على الخاطي فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس نظيره
في اثبات الكرامة قلنا الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر
ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي
مقامه ويستوي في ذلك الوطي الحلال والحرام ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة
اليمين والظهار هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي رح الايمان
في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه
الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية
الى شيء فيه نص بتغيير وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان النص
الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له والشرط
الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز
من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل
على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل
خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص
قبل التعليل بتعليل الشافعي رح في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم
النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة

تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكلف عن عهدة الكفارة
بالاطعام وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع
كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص
عليه اولى واما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء لان استثناء حال التساوي دل على عموم صدر الكلام هذا
جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل
لان قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل الذي لا يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى الحال
بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام
هو الطعام عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء
الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهي حال التساوي والتفاضل والمجازفة
ولن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع
وكان اخر الكلام دليلا على انه لم يتناول القليل فصار التغير بالنص الذي بدلالته
مصاحبا حال من النص للتعليل لا بدأ لا بالتعليل واما اسقاط حق الفقير في الصورة
هذا جواب عن نقض اخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي عم في
الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها
فانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا
تغير لحكم النص فقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة
سقط بالنص الذي باذن الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض

الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اي وعد
الله تعالى للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة
والبقرة ونحوهما ثم امر الله تعالى الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله
تعالى للفقراء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة
او البقر او عين التمر ونحو ذلك لا يحتمل اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد
الله تعالى للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد كثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم
متعلقا بعين المنصوص بل يتعلق بالمال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال
ليقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص لا
بالتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علما على حكم

مطلب في بيان ركن القياس

انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس
الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك
بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات
ودلالات على الاحكام لا موجبة لذواتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم
في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب
مشايخ العراق حتى يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان
الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا
يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل
فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم
في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل

بالعلة فمن اين يتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة
الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم
النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه دليل في
اقوى منه ووجد بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل
ولا نص في الفرع لا يثبت القياس لا يكون الا بان يثبت حكم في الفرع بعلة
مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير
مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله جعل علما على حكم النص
اين ما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيندفع الخلاف
على حكم النص مما اي من الاوصاف التي اشتمل عليه النص اي ثبت حكمه به اعني
بعلى التضمن معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بمعنى
صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لا ان ذلك المعنى لما
كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضاء واما
لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في
حكمه اي للنص في حكم النص حتى ينتفي العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس
بوجوده فيه اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة
الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له
وهو موقوف عليه كذا قاله ابن الحاجب رح وكلام المص وان لم يكن صريحا في
كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد من توقفه عليها لانه موقوف على

على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية وهو اي ذلك المعنى
الذي جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية
فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء
وقلنا يجب الزكوة في المصوغ منهما كما يجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل
الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب الربوا
وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية
في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة
بحال تقدر بهما مالية الاشياء وعارضا كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق
انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في
العروق ليس بمنفجر واسما اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عم
للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان
الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة
النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر
اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على الاسم
فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا
بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر
الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية
في الذهب والفضة عند الشافعي والاقتيات والادخار عند مالك وحكما

اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدين يثبت الثابت في
الذمة في جواز اداء الدين عن الميت قال عم للمرأة التي سالته عن الحج عن
ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم
فقال دين الله احق لان قوله عم دين عبارة عن حق ثابت في الذمة وذلك
بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النسا وهو الجنس وحده او الكيل وحده
او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز
ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله
عم كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد
ولكن ليس في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان جواز
السلم المنصوص عليه بما روي انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان و
رخص في السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون
كالثابت بعينه وذلك لانه اي دليل الاطلاق المصدر على الفاعل كون الوصف علة
لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف
علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما
شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما
لا تقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف
في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر
اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير

كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث على الاخوة لاب فيقاس عليه في
الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان
يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات الكثيرة بعذر
الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار
لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو
سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ونعني بصلاح الوصف ملائمته
وهي اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة
العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف اي الصحابة والتابعين رض
بان لا يكون نابيا عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلل الشرعية والمقصود
منها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين
بيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالي رح المراد بالمناسبة انه اذا اضيف الى
الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف
بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه
يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق وكتعليلنا بالصغر
في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا
يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة
ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على
مفاعل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في

الشافعي لما يتصل به من العجز الكلام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم
ان ولاية نكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في نكاح الصغائر معلولة
بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج
الاب البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب
يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانما اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف
معفو المطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة
لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عم سقوط النجاسة عن الهرة في قوله عم
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فان الطواف منشاء للضرورة وهي تعذر
صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا
الصغر منشاء للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر
موافقا لتعليل رسول الله عم دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية
الوصف صلوحه وعدالته دون الاطراد وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند
وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او
غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب او غضب يحل له القضاء
احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام والموجبة لها في الحقيقة
هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم
فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجوده

وجود ذلك والجواب عنهم ان هي لهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها
امارات لا يجاب به تعالى واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون
بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجب الحكم بها لا محالة
كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى
القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان
الوجود قد يكون معه اتفاقا ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من
قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر
وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا ومن جنسه اي من جنس الاطراد التعليل
بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم العلة
واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها
لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى من وجه اخر لان العدم لا يكون الا على حال من
الوجوه ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به لما ثبت
ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي في
ح في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال
وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال
وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود
بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل
والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به
المال فلان يثبت بما ثبت به المال اولى الا ان يكون النفي تعيينا استثناء عن

عدم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال اي في
حال كون السبب للحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون له سبب اخر غيره
فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي
في مواضع كقول محمد رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب
بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول
محمد رح ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك
لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي
الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن
في ايدي الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون
فيه الخمس والاحتجاج اي ومن جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل
هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان
الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل
المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب
هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما
سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي
مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة
المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي رح على حجيته بان
الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل

الدليل كما ثبت الشرائع بعد وفاته عم اجاب المص بقوله لان المثبت ليس بمبقي يعني
الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض
اخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه
والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة
لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص القران
فلذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه
اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان
المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل
والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير
بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء على
ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي
رح وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المص رح
بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة وانكر
المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم الذي في يده وقال ليس لك
فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول قوله يعني القول للمشتري
ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على ملكه ما في
يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع
لا للالزام وقال الشافعي رح يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع وللالزام عنده

وضع الشيخ رح المسئلة في بيع الشقص لتحقق خلاف الشافعي في استصحاب الحال لا
لا يقول بالشفعة في الجواز ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم
فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا لان يعتق العبد
لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة
للالزام على المولى وعند الشافعي رح القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان
قلت اذا طلب المجتهد الدليل ولم يظفر به تحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل
الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل
القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون
ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو
عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقوله زفر
رح في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم
حفظت القران من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج
فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فاي دليل
يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا
فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها
قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفي الشك لانه مع
العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض
الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا

تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من
التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه
يحدث الشك لكن ان في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح وللقائل ان يقول
انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك
لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف
اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم
بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه يقع به اي بذلك الوصف الفرق بين
الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي قول بعض
اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول و
هذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس
المس على المس وان جعل مع وصف اخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع
والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان تقيس صورة على اخرى وتجعل الجامع
وصفا مختلفا في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة في انها باطلة
انه عقد لا يمنع من التكفير اي جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة
بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة
لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم
المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها
مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة

فقيل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى
على احد من اهل الفطانة كقول الهمداني قول بعض اصحاب الشافعي رح في
منع جواز الصلوة بثلث آيات لانها ناقص لعدد عن سبعة يراد بها الفاتحة
فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية اى كما لا يجوز بما دون الآية وهذا
ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلوة ذكر في
المحصول قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن
متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب
القواطع مثل هذه التعليلات ضلالة وزلة في الدين ومنع على سبيل الرشاد
للمسترشدين وهذا غير منقول من السلف الصالحين بل احدث من كان من طرق
الفقهاء والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله
في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما
النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال
اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من
قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط
وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر
بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم
الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات
في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في
الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مدع حكما

حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الموجب ويدعي انتفائه وذلك ليس بحكم شرعي
فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون
انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل
انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل
بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل فان قلت قد قال ابو ح رح لا خمس في العنبر لانه
لم يرد الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد رح
حاكيا عن ابي ح رح لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال
السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى
مؤثر يعني القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في ايدي العدو
وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه
اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اى جميع ما ينفع
التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في
بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اى العلة او وصفه والثاني
اثبات الشرط اى شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه
كالجنسية تحرم النساء هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل
هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي رح لا يحرم وهذا
اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالراي وانما يجب على المدعي

الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضاء لان الثابت بها ثابت بالنص
فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس
على ما مر وجوزنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان
النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا
به شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة
بشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال لاثبات وصف
الوجوب هذه الصفة هل هي شرط الزكوة ام لا فعندنا هي شرط وعند
مالك رح لا وهذا نظير لانه لا يجوز التكلم فيه بالراي بل بالنص وهو
قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة ولنا اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح وهي شرط
عندنا خلافا لمالك رح فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص و
هو قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط
العدالة والذكورة فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف
فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي رح
ولكن اختلفنا في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك
لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله
عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في
كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء هذا مثال لاثبات
الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي مشروعة ام لا فعندنا

فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي رح هو يتمسك بما روي ان النبي عم قال
اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء
اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا
في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي ح رح لقوله عم ان الله تعالى زادكم
صلوة الا وهي الوتر والمزيد لابد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه
والشافعي رح سنة لقوله عم حين سال الاعرابي هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع
تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص في ما لا نص فيه
بغالب الراي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها
فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز عند الشافعي رح لانه يجوز
التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس
في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها
فكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص فيكون صحيحا بدون التعدية فكذا هذا ولان
صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها
على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد و
ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في
المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم
عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة
يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لانه غير ما يحتج
به بالتعليل واذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة

لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية
امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شئ واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل اخر
وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة
القاصرة وعند الشافعي رح الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول
بعض مشايخنا رح فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشئ فان اضافة الحكم
الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف
مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدليل
انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل
على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه وقف معية فلا يضر انما الممتنع ذلك
باشتراط سبق كل واحد منهما على الاخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول
ونفيها باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالراي
لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات ذلك الوصف ابطال
الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعدما صار شرطا
لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات
الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية من
اصل بان يثبت سبب او شرط الحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل اخر فقال
عامة اصحابنا رح لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب
الميزان وفخر الاسلام رح احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع

جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول ان
الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له
ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما
موجبين لانه لا الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى
كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم
يبق في الزنا الذى هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون
بان القياس رد الشئ الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق
في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان
الوصف الذى يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان
يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول المص
رح والتعليل للاقسام بطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام
رح والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اى لم يبق استعمال القياس
الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع
على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة
الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس
الى قياس اخر اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر
والاولى ما ذكره المص رح في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فهو لدليل
يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذى
يدل الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان

والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم
فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله
عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل
الناس مثل ان يامر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر
الاجل والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع
لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عم لا تبع
ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع و
فيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه
بان القران يعتبر في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم
فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي
عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل
بالقياس لضرورة عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي
فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي
الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليست بنجس العين وتنجس سؤرها باعتبار
انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها بالماء فتنجس الماء وسباع الطير تاخذ بمنقارها
وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فمن الحي اولى ولما صار العلة هذا
شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان على
انها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو
القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي ح واصحابه بان حجج الشرع

الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو ح وهذا قول بالتشهي لانهم
ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث
المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس
الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي رح انه قال من استحسن
فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع
لهذا الحكم اذ قوي اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع
البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست
لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح
على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح
العقبى باطنه ورجح لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف
اثرها من حيث الكدورة والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان
شاء ان كانت الاية في اخر السورة وان شاء سجد لان الركوع يحتاج الى النية
دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا
ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها
او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا يتادى بالركوع ولا بالسجدة
الصلوتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري رح في الاجناس
لو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما
في القياس وبه ناخذ قياسا ينبغي ان يقوم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيه

في القياس لأن الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا أطلق الركوع
على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود
في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لأنا أمرنا
بالسجود والركوع غيره حقيقة ألا يرى أن الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة
فيها فلأن لا ينوب عن سجدة التلاوة كان أولى وهذا أثره الظاهر لأن المأمور به
لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس أولى بالعمل بسبب قوة
أثره الباطن الذي أن السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولهذا لا يصح
نذره وإنما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من
السجود لأن الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة
حيث لا يجوز إقامة الركوع مقامه لأن كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الأثر
الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس
الشبه والعمل بالمجاز مع إمكان الحقيقة أولى من الأثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المص
الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالأثر والإجماع والضرورة
فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الأقسام الأخر
لأنها غير معلولة بل هي معدولة بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا
لما ذكر فقال ألا يرى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين
البائع قياسا لأنهما لما اتفقا على أن المبيع ملك المشتري والمشتري
لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع وإنما البائع يدعي زيادة الثمن وكان

وكان القياس أن يسلم المبيع إلى المشتري ويأخذ منه ما أقر به ويحلف على
الباقي كما في سائر الخصومات ويوجب أي يمين البائع كما يجب على المشتري
فيتحالفان استحسانا لأن المشتري يدعي تسليم المبيع عند إحضار ما أقر به
والبائع ينكره وهذا أي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى إلى الوارث
أي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت
المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لأن الوارث
قائم مقام المورث في حقوق العباد والإجارة أي تعدى وجوب التحالف
من البيع إلى الإجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الأجرة
قبل أن يأخذ القصار في العمل يتحالفان لأن التحالف لدفع الضرر لكل واحد
منهما بطريق الفسخ ليعود إليه رأس ماله وعقد الإجارة محتمل للفسخ فأما
بعد القبض أي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع
إلا بالأثر وهو قوله عم إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا لأن المشتري لا يدعي على البائع شيئا إذ المبيع مسلم إليه فكان
ثبوت التحالف بالأثر على خلاف القياس عند أبي ح وأبي يوسف رح
فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته إلى الوارثين ولا يتحالف المؤجر والمستأجر
إذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رح يجري التحالف بين
الوارثين لأن عنده إنما يصار إلى التحالف باعتبار أن كل واحد منهما يدعي
عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نم أن كل
واحد منهما يدعي عقدا آخر فإن العقد لا يختلف باختلاف الثمن لأن البيع

بالفقه يصير بالنفس بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ
عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد
للقياس من القايس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين
بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب
بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام
وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها
ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق بالاحكام وذلك قدر
خمسمائة اية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق بالاحكام
وان يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب
الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في
المسائل الفقهية واحد بان ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها
زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر قال ابن مسعود رض فيها اجتهد
برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع هذا
بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ
وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون
كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال
القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه بتحري كلها قبلة والحق في موضع الخلاف
معتمد هذا في النقليات لا في العقليات التي من اصول الدين فالحق فيها واحد
بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى

والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاد
للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطا بعضهم الحق كمن اراد جماعة
بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم في الطلب لكن من وجد
الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء لا انتهاء ان المجتهد
في القبلة مصيب لا محالة فان اصحابنا رح قالوا في قوم متحرين في القبلة
مختلفين من علم حال امامه فسدت صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة
ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى
اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور رح لقوله عم ان اخطأت
فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء
فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب
ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى ان يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا و
مخطئ انتهاء اي في اصابة المط والجواب عنه ان الخطاء المطلق لا يستوجب
الاجر وقوله عم فلك حسنة يدل على ان الخطأ ليس الخطاء الكامل فتعين ان
يكون الخطاء فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي ولاجل ان كل
مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم
في بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمي هذا المعنى تخصيصا
لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها
عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها
تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ

العراق والكرخي رحمه الله فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان
العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع
دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود
الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض
من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين
للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك اي بيان
التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي
لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض مع قيامها اي قيام
تلك العلة لمانع فصار المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا
من العلة اي مخرجا من كونه محل تاثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا
لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص
ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب
كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا
صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه
من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان
كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض
قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان
كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية
علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او

ازداد عليه وصف اخر لم تبق تلك العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لانتفاء العلة
واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم
ان يكون علته غير علة وهو تناقض ظاهر وذلك اي بيان كون عدم الحكم مضافا
الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم الناسي اذا صب الماء
في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع
فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا
التعليل ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اي امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة
حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله وسقاك
فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لما
مع فوات ركنه والنائم ليس نظيره لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضافا
الى غير من له الحق فبقي معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث
دليلا على عدم العلة حكما وبني على هذا اي بني من اجاز تخصيص العلة على
جواز تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرا
وبني على صيغة المجهول اي وبني على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين
الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم
الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع مع وجود العلة فلم يكونا من
اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع
انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء

الحكم كخيار الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك
ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار
الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن
من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب
فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى
المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء والقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو
الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا
للزوال ثم العلل لما بين الشيخ رح شروط القياس وركنه وحكمه شرع فى دفع
ما يتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا من الدفع فقال ثم العلل نوعان على
زعم القايسين وانما قيدنا بذلك لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما
بيانه وانما قسمها على المؤثرة لان المؤثرة لا يجرى فيها المناقضة وفساد
الوضع فاحتيج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء فى المؤثرة فقدم الطردية
وبينهما فيها طردية ومؤثرة ولا يحتاج بالطرد وان كان فاسدا لا
انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات
الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل اى قبول السائل ما يثبت المعلل بتعليله مع
بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه وهذا لقب اهل المصر وهو محتاج
اليه ومذكور فى عبارة غيره وهذا القول يلجى اصحاب الطرد الى القول
بالتاثير لانه سلم موجب علته فى المتنازع فيه مع بقاء الخلاف الى معنى

معنى مؤثر ضرورة كقولهم اى قول اصحاب الشافعى رح فى صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان
وصف الفرضية فى الصوم يوجب تعيين النية ايما كان فكان وجوب التعيين
حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو
واجب وانما يجوز باطلاق النية على انه تعيين يعنى سلمنا ان التعيين واجب
لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع فى ان الاطلاق والنية
هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا
هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم متفرد بالمشروعية فى هذا الوقت
وليس له مزاحم فصار الاطلاق والنية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم
كالمتوحد فى الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرض
شرط كما فى القضاء والكفارة فان سلمتم هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد
غير مذكور فى كلامهم ولم يقولوا الا بالتعيين قصدا فان زادوا هذا
القيد فى استدلالهم نجيب بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم
فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا
فى القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب
يؤدى الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم
لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له
القول بالموجب والمصنف رح ممن انكره فينبغى ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب
ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان

المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده
الخصام وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنه والممانعة وهي عدم قبول السائل
ما ذكر المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي
اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول
لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليمه
به في الاصل مثاله قول الشافعي رح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع
بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه
لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول
بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له
تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح
الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان
التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض و
التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا
المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف
اي بان نمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان

يقول في المسألة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا ترى
ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في
المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو
ان يكون القياس موضوعا على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة
وقوعه مقابلا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض
على العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي رح لايجاب الفرقة
اي لاثباتها باسلام احد الزوجين هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة
تقع الفرقة بعد انقطاع ثلث حيض تاكيدا للنكاح وان كانت غير مدخولة
تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الاخر وقالوا الحادث
بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة
احد الزوجين قلنا هذا الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل من
حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة
وفي الفرع حادث باسلام المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا فصار الوصف
نابيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه
مقدم على الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان
الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء
لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه
بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى واما النقض
فيمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف اخر ان

كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء
والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته كقول الشافعي رح
في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية هذا استفهام
على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب
والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست
بفرض فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير
معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول به الطهارة
والعبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول المعنى
اذ الغرض ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة
في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة
غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت
في ذات كان المتصف بها جميع الذات كالسمع الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء
التي هي حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين
طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه وابقاه على القياس
فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث
لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد من حدث في
المحل ليكون الغسل ازالة فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالحدث
فالنية لا تصلح ان تكون شرطا للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث

الحدث معقولا او غير معقول وللثاني لان الحدث في المحل ثابت قبل النية فكان
غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف
التراب لانه ملوث يحتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما
كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقية فاما لو كان كذلك فالتزام
حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها
بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها
بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لانه
وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة
هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون
فاسدا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا
انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا
هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع قياسا عليه قال الله
او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سؤر
سواكن البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال عم الهرة
ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما
عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان
فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان
طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة

ثبت في صورة النزاع صح

على الكمال الا تلاف من كل وجه فلا يجوز لكنا اى لكن الشان اذا نصوا مناقضة
اى عدم نقض صورى على المؤثرة يجب دفعه اى دفع ذلك النقض بطرق اربعة
وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم
ثم بالفرض على ما نذكر ان شاء الله كما نقول فى الخارج اى التعليل بالعلة
المؤثرة وايرادا لنقض الصورى عليها ودفعه مثل قولنا فى الخارج من غير
السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اى على هذا
التعليل ما اذا لم يسل اى الخارج النجس الذى لم يسل يورد نقضا فانه ليس
بحدث ومثله حدث فى السبيلين بالاتفاق فدفعه اولا بالوصف وهو
انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيثما لم ينتقل
من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى
الثابت بالوصف دلالة اى المعنى الذى صار علة لاجله وهو بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل
ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر فى تنجس ذلك
الموضع فيه اى فى وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اى وصف
الخروج حجة فى انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب
التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه اى بسبب ما يخرج من البدن السبيلان
لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اى موضع ان
وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا
عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا

ولا يسرى الى غيره وهنا اى فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم
وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهى الخروج ويورد عليه صاحب الجرح
السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته
ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى ندفع النقض الوارد بمنع عدم
الحكم فى صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت
يعنى بان نقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد
خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا
لبسهما بعد السيلان وبالفرض معطوف على قوله بالحكم اى ندفعه بحصول
الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول
فى المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اى دام صار عفوا
لقيام الوقت اى لاجل قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون
قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة فكذا هذا
اى فى صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم
يجعل عفوا فى الفرع عند اللزوم كان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا
يجوز فثبت ان التسوية التى هى مقصودة من التعليل فى جعله عفوا كالاصل
فلا يرد نقضا واما المعارضة فهى اقامة الدليل على خلاف ما اقامه المعلل
عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى
ما يدل على خلافه فزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل
ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع فى دليل

اخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا
تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القران انما صار حجة عند السلامة
عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا في نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم
ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني
نفي يلزم المعارضة وجعله اصلا اما الاول فلانه ذو حظين كل واحد منهما
فانه فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل
ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فلان
المعارضة قصدية لان المصرح نفي المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لا
لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة ضمنا فان قلت هذا النوع
قصدا وفي المناقضة ضمنا
من المعارضة لا يستلزم اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم
تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل
في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يقل دليلك صحيح فيكون
تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة فان الجهة مختلفة لان المعارضة
ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب
جواب عما يقال ان المصرح نفي المناقضة ولا على العلة المؤثرة ثم
اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة
من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على
معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء
باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا

وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم
اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما
في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض
لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم اي
قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد
البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته
لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة
وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم يعني لا نم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل
قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد القلب
لم يبق علة المجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة
حيث جعل العلة حكما والمخلص منه اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا اورد
نفي بهذا الطريق بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه
ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون
الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان
لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فيجوز ان يكون كل منهما مظهرا للاخر
كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانما يستقيم بثبوت

أحد الحكمين على الآخر لتساويهما من حيث أن كلا منهما تحصيل قربة على وجه
يكون المضي فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعي رح فإنه لا مساواة بين
الجلد والرجم لأن الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست
للجلد وهذا المخلص إنما يصح إذا ثبت أن الشيئين متساويان كالتوأمين فإنه
يثبت حرية الأصل لأحدهما لثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب والثاني
أي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم يعني جعل السائل الوصف
المعلل شاهدا له بعد أن يكون شاهدا للخصم مأخوذ من قلب الجراب فإن
ظهر الوصف إليك حين كان شاهدا عليك ووجهه إلى خصمك فصار
وجهه إليك حيث صار شاهدا لك وظهره إلى خصمك حيث صار شاهدا
على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث أنه تعليل بوصف يوجب خلاف
ما أوجبه المعلل وفيها مناقضة لأن الغلط هو الحكم والوصف الذي يشهد
بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي
يشهد لأحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في
تلك الحادثة فإنه تناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان أنه صوم فرض
فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى
عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكن الصوم القضاء إنما يتعين
بالشروع وهذا تعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في
صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لأن المص رح لما قال استغنى عن
تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع أنه لا فرق

فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق وحاصله أنه صار حال ما قبل الشروع
في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث أن التعيين
حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج
إلى التعيين مرة أخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج
إلى النية بعد تعينه اعلم أن تخريج الاعتراض على العلل المؤثرة من منع الاعتراض
عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لأن العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل
مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولورود
صورة القلب يدفع ببيان التأثير كما يدفع المناقضة وإنما يورد القلب على العلل
الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الإسلام رح أن القلب الأول يرد على
كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد لم يظهر أثره التأثير
وفي نقل العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف أي
فاسد كقولهم أي قول أصحاب الشافعي رح في أن الشروع في النوافل
لا يوجب إتمام ما شرع ولا قضاؤه لو أفسده هذه أي النافلة عبادة لا يمضى
في فاسدها أي لا يجب إتمامها إذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج إذا فسد يجب
فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فإنه لما لم يمض في فاسده لم يلزم
بالشروع فقال لهم لما كان كذلك أي النفل كالوضوء في عدم الإمضاء
وجب أن يستوي فيه أي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما
في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار أنه لا يمضى في فاسده حاصله
أنه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع

كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة
ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء
وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل
قد جعل الوصف المذكور بعدما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه
من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون
الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم اخر ليس
بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية لم يكن
اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان
الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم
بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيختلفان والحكم
هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء وقد اختلف الاستواء بالنسبة
الى الفرع والاصل فبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه
الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء
وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج
وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء
فعكس الحكم فالاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل
قلب الوصف الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح
فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس

الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا
وبالعكس قوى كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس
ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس
حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره علماء
الاصول في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم
الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم اتباعا
لفخر الاسلام رح والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة
التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو
صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام
القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر
علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بازاء الضد
مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل علة
وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه
مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على
المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا
ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات
او بزيادة هي تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء
فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه
كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان

الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب و
هذا النوع من المعارضة وهو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة
صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها
تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام رح ومن تبعه
هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة
وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا
ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه جعل المعارضة بالخالصة ولم
ار لهم جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك
الحكم لكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها
لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي رح
هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ قياسا على المال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم
الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في
تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية
الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم
الاول لان المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها تتلخص منه
لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء
لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب
الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا تصح هذه المعارضة وقد نفى

فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول
هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا
لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا
لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة للاول بحكم المعلل بان يكون الحكم
الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر
وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك
بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب
الشافعي رح فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك
وبقاؤه كالمسلم لكنه لم يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه
فكذلك لا يملك ابتداء ملكه فهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم
ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء
فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث
انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع
والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع
النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية
بين الابتداء والبقاء وليس للسائل البناء فترجحت جهة الفساد او
في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي
لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل
بحكم اخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان

مطلب في بيان المسئلة الكلية

بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول الحنفي في
المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج
اخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه
صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب
فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت
النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة
لان الخلاف في الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل
علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي
والاثبات على حكم واحد لان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا
من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال
ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم
بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا
ههنا فيظهر بمفقد المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من
الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء
للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة
اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع
الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه
وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في
الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للعلل في علته وذلك باطل سواء كانت

كانت بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان
ياتي السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في
في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها
عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه
هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى في الاصل
ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقدا في الفرع فهذا
معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن والسمسم او مختلف فيه
وهو المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله
ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو
الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع
مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان
الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف
الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن
متعديا فساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل
بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء
تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصاله بموضع
النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت

ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا
عند عدمه حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة فكل كلام صحيح في
نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على
سبيل المفارقة اى يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان
الجدلي يمنع توجيهه فيذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن
من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله
الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة
لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة
الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق
المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزمه الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز
عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون الجهة على المجيب ويكون السائل في
استراحة كقول الشافعي رح في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ
اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا
كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل
الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو
المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو
كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع
لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل
في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نم وجود التعدية

التعدية بلا تغير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على
اجازة المرتهن فيما يحتمل الفسخ لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق
تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ
الاعتاق بعد اعتاقه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف
يصح قياسك وهذا تغير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد
على وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة
بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يرد فع شيء من الاعتراضات
المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اى في دفعها الترجيح
لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يتمكن
المجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته
اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا
سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى
دليل اخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر قيل
في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان
المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الاخر
ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف و
الاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الاخر وصفا يعني
لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات
غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد

النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشيء المستبد الى مثله لا يفيد
ذاته ترجيحا لا وامام لا يمكن فيه يؤيد عوم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين
وقال بعض اصحاب الشافعي رح يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعاضدا
فيبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح
لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط
الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفا القياس على قياس آخر
يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام حديث
آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح اية منه بانضمام اية
اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات
لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل
وجرحه آخر جراحات خطاء كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح لا
يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين لان كل
جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة
لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التاثير
كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز
لكون فعله اقوى في التاثير لان الحيوة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل
وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الايتين
العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابة والقياس وعلى
هذا اذا تعارض ايتان ثم عدلا الى السنة ووجد فيها حديث

حديث يوافق احدى الايتين وعمل به يكون ترجيحا للاية التي يوافقها اذ لو
وجد لجواز العمل بالاخرى ولان الاية كما تعارض الاية التي يوافق الحديث
تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدلا الى القياس ووجد قياس
آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس
به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساواة صاحب
الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشائع في المبيع
سهمين اي بسبب ملك سهمين متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق
الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورتها
دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها
فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين
بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق
الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان
حكم الجوار عندنا كذلك ليتاتى خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح راجع
بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر
اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة القياس والاثر
في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير فرجح على القياس
فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان ترجح الشهادة بزيادة العدالة
بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست

بعلة بل شرط الترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف
بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها
تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر
فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه
دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر
ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار قوة دليله
وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد
الوصف ثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته
لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد
القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر كقولنا
في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان
انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعني انه صوم فرض
فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب
التعيين مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين المراد
منه التعيين اطلاقا فان اسم السبب على المسبب فتعدى الى الودائع يعني
اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا يشترط
تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا
حتى لو وهبا وباعه من المالك وتصدق عليه وسلمه اليه وقع عن
الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم

يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف
ليس بمخصوص في باب الصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر
من صفة الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم
الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع وغيرها
نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم
ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليس
بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق
فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير
ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا
ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم
ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود بيان ان علتنا
وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد
لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل
واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم و
مسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره
كالغسل ولما شهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة
وصفنا اصول فيترجح وصفنا وعن بعض اصحاب الشافعي رح ان كثرة الاصول
في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر

لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف
من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس
الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن
يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او
متواترا والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح
بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى
نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل والعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع
من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث
اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم
الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم وتاكد
تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لا يستلزم اضافة الرجحان الى
العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر
ثمرته عند المعارضة كقولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن
تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس
فيما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره وما قالوه لا ينعكس فان
المضمضة تتكرر وليست بركن اعلم ان المصنف لما قال قوة الاثر وقوة

وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى
لانه جعل القسم ما يقع به الترجيح وما يقع الترجيح به هذه الامور و
الترجيح يقع بهذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح ولكنه
يعلم منه المقصود فلهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا ترجيح هذا
بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات
اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان
الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائم بالذات تابع له في الوجود
يعني الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم
في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكره من
الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث
من غير تغير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه
دون وجه لانها هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل
المسمى لانه بالطبخ والشي يطير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة
من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة
قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعا له والجواب ان
ما ذكرنا يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه
لما ذكر المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم و
هي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل
الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باصل

الاصلين شبه من وجه وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول
شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي رح وباطل عندنا لان كل وصف
على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة
فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند
بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد
والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء الزكوة
وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى
فلا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون
اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي رح التعليل بوصف الطعم في الاشياء
الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو
الحفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير و
هذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم
الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية
بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه
مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص يترجح
على العام فكيف صار العام اقوى من الخاص وبقلة الاوصاف فان
هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي رح وصف الطعم
على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة
اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة

بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة
بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في
الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر على
الاربعة في الصحيحة تندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا في الفاسدة
واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت غايته اي
ثم لا بد ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من
علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما
يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عند
السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلطه فانتقل المعلل
الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله اذا علل جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع
الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة
بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف
الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان
المعقود مستحق للعبد بسبب الكتابة قبل الاداء فهذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا
من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت

الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة
الاولى ايضا فكان هذا اية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر
بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نعم انه لا يوجب نقصانا في
الرق ولكن فيه مانع اخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا
المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه وبهذا لو مات من له الخيار لزم
البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فالثاني الكتابة
او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى
فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة كما قال السائل عندي
هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف اخر فقال هذا
عقد معاملة محتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا
جائز لانه انما يضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعمه خصمه مانعا عنه فيه
فاذا ظهر الخصم فيه لوافقه واراد ان يثبت حكما اخر سا والحكم الاول
جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى
الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف
المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى
لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة
الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة
لم تعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا
ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة

المناظرة من غير حصول المقصود لانه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا
لطال فعلا يصح من المعلل ادراج وصف الذي يحصل به الاحتراز عن النقض
فلان لا يصح هذا التعليل ابتداء كان اولى ومحاجة الخليل عم مع اللعين
وهو نمرود بن كنعان بقوله عم ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين
بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست
من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عم
اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر
باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء
والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقائق المعاني فخاف الخليل عم الاشتباه
والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها
الاشتباه وهذا معنى قوله لا انه انتقل دفعا للاشتباه فصل
جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة و
الوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما
فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس
لا يعرف الا به فكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة والوسيلة
متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج
المتقدمة اما الاحكام فانواع حقوق الله تعالى خالصة قيل انه تمييز والظ
انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق

به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة
الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما
لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه
فلا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق
العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا اباح
ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق
الله تعالى غالب كحد القذف وفيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان
فيه دفع العار الزنا عن المقذوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث
والاسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى
وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب
بجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله
تعالى ثمانية انواع ثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه
كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها
لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها فهي اي العبادات الخالصة انواع
ثلثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل
السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان
تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم
الزكوة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم
لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطة

الواسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها
ولا قبح في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة
هجرة الاوطان والخلان وفيه ينقطع مادة الشهوات وضعف النفس
فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض
الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فما سواها من
نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها او
عقوبات كاملة والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة كالحدود وهي
حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث
بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم ما لحق القاتل بواسطة القتل واما انها
قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق
دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها
تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة
فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون
فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر
فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغنى وشرط
النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره ومؤنته
فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراضي
لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء
الداعين لهم بالنصر كما قال عم ابكم تنصرون بضعفائكم فيكون الاراضي

محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفها مصرف الزكوة واما جهة غلبة
المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما
هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى
العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال
بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان
الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا وحق
اي الثابت من حقوق الله تعالى حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لانه ما شرع الا لاعلاء كلمة
الله تعالى ودفع شوكة المشركين كقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على
العبد طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه
وقسمته من كان خليفة الله تعالى في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع
كخمس الغنائم فان الجهاد حق الله تعالى لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد
كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول ولكن اوجب بعد
اخماس الغنائم منة عليهم لا ان العبد لا يستحق بعمله لوله شيا والمعادن و
المعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد
كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح
وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كان حقا لله تعالى او للعباد تنقسم الى

الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء
ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق
والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره
على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق
منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير
الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار
خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا و
اخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند
في دار الحرب فمات هناك يصلي عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا
عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض
مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان و
البواقي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هو
الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت
به اباحة الصلوة وعند الشافعي خلف ضروري يعني يثبت خلفيته لضرورة
الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت
قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها لكن الخلاف في ان الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي
ح وابي يوسف رح استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى
نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان

الخلفية بين الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن
من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر
لا خلافة بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا
ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب
ويبتنى عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز
عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين
فلم تكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل تكون مثلها وعند محمد وزفر رح
لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته اضعف
والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته اراد انتفاء ثبوت الخلافة
بالرأي لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرطه اي
شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل الحال على احتمال الوجود ليصير
السبب منعقدا اثره بالعجز عند تحوله الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل
الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا
للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم
يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لما لم ينعقد موجبا للاصل
وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء
فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما
القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة اولها السبب وهو في
اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرف في المتن وهو اقسام

اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة
لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني
العلل اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير
واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة
لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف
الى السبب اي لا تكون مستفادة منه كدلالته يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق
مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب
محض وقد يتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب و
هو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت
هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا
يجب الضمان على الساعي وبما لو دل المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال
ضمان الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا رح لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم
عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم
بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة للامن عنه فيكون جناية
فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا
لما التزمه من الحفظ فاذا اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني اي لو
كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب صار للسبب حكم
العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما

سبب للتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف
ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود
لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة
في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم تكن العلة صالحة لاضافته
اليها وههنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا
الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو
الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم
عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت اكرهها على السير
لا على الاتلاف وهو انما الزم ضمانا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود
والسوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان
في حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث وبالطلاق وبالعتاق
والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت
الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذي
هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث
لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون
طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان
البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل
الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين
او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا

سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول وهذا عندنا وقال الشافعي رح جعل
اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة
عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد
منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه
هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة
لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب ينعقد في غير محله ولكن
لنا ان المعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة
للجزاء من حيث الحكم وعند زفر رح هو خال عن شبهة العلية كما هو خال
عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطل و
عنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر رح تطلق وذلك لانه
ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه و
التعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا
لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان
الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم
لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج

اخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت
للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء
بترك البر لتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء
في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة
فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة
والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما
صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد
لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل
اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا يثبت
في حق الحر لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث
قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت ويبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة
وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت ويبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة
قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا هذا اشارة الى جواب عما
قال زفر رح ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق
الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه وقد
كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل حيث
ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت
به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة

شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقك فانت حر
كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم
العلل معارضا اي منافيا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التطليق في
الحال يقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال
وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي
بطلانه فصار متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقوله لك
انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه تاخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة
ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا
في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في
اقسامها وسبب شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا
عرفت ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة و
السبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم
اما ان يكون في الحال او في المال والثاني هو السبب المجازي والاول اما
ان يكون له تاثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي
والثاني اي من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي ماخوذة من العلل وهي الشربة
بعد الشربة وسمي الامر المثبت للحكم في الشرع بها لتكرر الحكم بتكررها وفي
الشريعة ما عرفه المص وهي ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به

عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة
والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهو سبعة اقسام
اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة
اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب
اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون بحيث يثبت الحكم
عند وجودها من غير تراخ وهي باستكمال هذه الاوصاف وعدمه باعتبارها
منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق
فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه
اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا تراخي عنه
وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما
لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا
الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود
الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى
بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة يضاف اليها فيقال كفارة
اليمين كذا في جامع الاسرار ولقائل ان يقول انه فسر العلة اسما بانها
التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس موضوع للكفارة بل
للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط
الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت

بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم
وثالثها ان تكون علة حكما صح

في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المص
رح لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله والبيع الموقوف
بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة
حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى
وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب
الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه
الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغناء يوجب الاحسان
الى الفقراء والغناء يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان
الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما
لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة
لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة
والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة بمعنى
الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها كالسبب
بالاسباب تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة
للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة من حيث انه لم يوجد الا
بواسطة العلة كان الشراء سببا من حيث ان الواسطة احكامه وكان
العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت
وهي علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم
اليه فيقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه

مؤثر في الجرح وليس بعلة حكماً لتراخي حكمه إلى اتصاله بالموت لأن الجرح لا يثبت
عند ابتداء المرض بل إذا اتصل الموت به يثبت الجرح مستنداً وكذا يشبه
الأسباب من حيث أن الحكم يثبت بدون التزكية عند أبي ح يعني تعديل الشهود
عند أبي ح رح علة للحكم الثابت بالشهادة ويشبه بالسبب أما أنها علة فلأنها
في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما إذا شهدوا بالزنا في حق محصن فإن الشهادة
بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة
مع حكمها مضافة إلى علة الحكم فإذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده
ولا يضمنون عندهما لأنهم أثنوا على الشهود خيراً فكان بمنزلة ما لو
أثنوا على المشهود عليه خيراً بأن قالوا هو محصن وأما أنها شبيهة بالسبب
فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا أي كما ذكر
من الأمثلة كل ما هو علة العلة فإنها علة تشبه الأسباب فكانت العلة الأولى
بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما أن الحكم يضاف إلى
العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف أيضاً إلى العلة دون الواسطة
فمن حيث أن العلة الأخيرة تضاف إلى الأولى كانت الأولى علة ومن حيث
أنها لا توجب الحكم إلا بواسطة أخذت شبهاً بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة
بعينه أورده الشيخ رح في الموضعين متابعاً لفخر الإسلام رح فإنه أورده
في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم أن هذا
القسم إما عائد إلى العلة اسماً ومعنى لا حكماً كالمرض وإما إلى العلة معنى
لا حكماً ولا اسماً كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب

القريب وغيره فيكون الأقسام ستة لكن لما أمكن وجوده بدون كل واحد
منها بدون نجعله قسماً آخر ووصف له شبهة العلل أي الخامس وصف لا
يكون علة حقيقية ولا سبباً حقيقياً ولكن يكون له شبهة العلل كأحد وصفي
العلة التي هي ذات وصفين فإن كل واحد من وصفيها له شبهة العلة
حتى لو وجد أحدهما قبل الآخر لا يكون سبباً محضاً لأنه ليس بطريق
موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في إثبات الحكم إذ لو لم يكن له مدخل
في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين والتقدير
بخلافه فلا يكون سبباً محضاً بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة أيضاً
لأن العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس والقدر محرمين للنسيئة
لأن في النسيئة شبهة الفضل فإن للنقد مزية على النسيئة وإذا كان فيه
شبهة الفضل يثبت شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لأنها أقوى
الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها في الحجة وعلة معنى
وحكماً لا اسماً كآخر وصفي العلة فإن الوصف الذي يوجد آخراً علة
معنى لأنه مؤثر في الحكم وحكماً لأن الحكم يوجد عنده لا اسماً لأنه وحده
ليس بموضوع للحكم لأن الموضوع له هو المجموع فلا يكون أحدهما علة حقيقة
وإنما أضيف الحكم إلى الوصف الآخر دون الأول لأنه يترجح على الأول
في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته إن دخلت هاتين الدارين
فأنت طالق فإن وجد دخولهما في الملك تطلق وإن وجد في غيره لا تطلق
ولو وجد الأول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقاً ولو وجد

الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر رح
فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى
هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان السفر علة للترخص
اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما
لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل
المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة
الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت
عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان
الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس
اقيم مقامه ودار الحكم علته معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص رح
هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا
لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عايدها الى العلة
اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المص رح لشبهه
بالاسباب جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له
شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم اخر لم
يذكره المص رح وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم
عن معارضة العلة مثل حفر البئر فيصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية
تقدمها على الحكم فيه بالحقيقة لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها
زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة

الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها
مع المعلول وهو مختار المص رح واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة
مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية
موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا تفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت
الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين
قلنا الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك
ضروري يثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع
الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر
اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة
اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق فاذا اخبرت
عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة
لا تطلق لان التعليق بمحبتها اشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اخبارها
والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له
في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير و
ذلك اما لدفع الضرورة والحرج كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال
رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله
واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان الاشتغال الرحم
بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا
للضرورة احتياج الناس الى معرفته ودفعا للعجز عن معرفته لانه بحدوث

الملك يمكن من وطئه ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اى غير
الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم
مقام العلوق في ثبوت النسب وللاحتياط اى يكون اقامة السبب مقام المسبب او
الدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي
الى الوطئ من النظر وغيره اقيمت مقام الوطئ في الحرمة لاجل الاحتياط او
لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة
والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة
العجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج ممكن مع نوع
مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث
من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشرع
ما ذكره المص رح وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اى دون ان يكون
مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيد اخر و
هو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشئ ليخرج به جزؤه فانه ايضا
مما يتوقف عليه وجود الشئ وليس بمؤثر فيه وهو اى ما يطلق عليه
اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد
العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق
المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق
علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط
هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر

البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته
هي السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في
الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت
مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيرها موقوفا على زوال المانع
فكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه
شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره
موقوفا على زوال ذلك المانع فكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت
انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل
والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة
الحكم اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي
يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك
الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار
احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا
لا يكون ذلك احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلة
كما في فتح باب قفص عند محمد رح وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما
كان وجوده متاخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق فان وجود الدخول هنا متاخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق
لانه جعل المتكلم به سابقا على وجود الدخول فان كان وجود الدخول متقدما
على انعقاد علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب

باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب
في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال
الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم
على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط
على صورة العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم
يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث انه تقدم وجوده لا
من معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما
اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد بالاباق لان علته
فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل
ازالة للمانع وايجادا للشرط فكان شرطا ايضا وهو متقدم على الاباق
الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي
فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه و
حادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث
بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع بنسبته عن الشرط من كل وجه
فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال
قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن
الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا
اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف
رح فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل

فاعل مختار وقال محمد والشافعي رح يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة
اذا كانت متصلة بطبيعته فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما
وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه
يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا
حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد
اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما
لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما و
يكون الاول شرطا اسما لا حكما لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان
ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت
الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر رح وجه قوله ان احد الشرطين
من الحكم على السواء لانه نصبهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما
شرط الحكم فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا
حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول
الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان
الاول سمي شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته
شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة
يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان
في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة واما يعرف الشرط بصيغته اي لا

ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى
الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا فإنه مذكور على سبيل التغليب
أي العادة الغالبة أن الإنسان يكاتب عبده إذا رأى فيهم خيرا لا أنه شرط
حقيقي إذ الكتابة تجوز إذا لم يعلم فيه خير قلنا هذا الكلام يؤدي إلى
العائله وكلام الله منزه عن ذلك والمراد بالأمر الندب لا الإيجاب والكتابة
إنما تصير مندوبة إذا علم فيه خير وفي الشرط أو دلالة أي دلالة الشرط
لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المرأة التي أتزوج طالق ثلاثا فإنه
بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لأن التزوج دخل على امرأة غير
معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة
على الشرط فصار كأنه قال إن تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع أي وصف
التزوج في المعين بأن أشار إلى المعينة وقال هذه المرأة التي أتزوجها طالق
أو قال هذه المرأة طالق لما صلح دلالة أي لا يصلح الوصف دالا على الشرط
لأن الوصف في المعين لغو لأنه للتعريف ومتى حصل التعريف بالإشارة
لا يحتاج إلى تعريف آخر لأن الإشارة أبلغ في التعريف فبقي قوله هذه المرأة
فيلغو في الأجنبية ويتنجز في امرأته ونص الشرط يعني صريح الشرط يجمع
الوجهين أي المعين وغير المعين حتى لو قال إن تزوجت امرأة فهي كذا أو
قال إن تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج الرابع
من الأقسام الأربعة المذكورة في أول الفصل العلامة وهي في اللغة الأمارة
كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود أي وجود

الحكم من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود كالإحصان وهو عبارة
عن اجتماع سبعة أشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به
وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الإحصان والإسلام فإن
قلت إذا كان الإحصان عبارة عن اجتماع سبعة أشياء ومن جملتها كون كل واحد
من الزوجين مثل الآخر في الإحصان يلزم الدور قلت المراد من الإحصان
في التعريف أجزاؤه الستة المذكورة مجازا والإحصان المصطلح إنما يكون إذا
كانا متماثلين فيها قال شمس الأئمة رح شرط الإحصان على الخصوص شيئان
الإسلام والدخول بالنكاح الصحيح وأما العقل والبلوغ فهما شرطا الأهلية
للعقوبة لا شرطا الإحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وإنما
قلنا إن الإحصان علامة وليس بشرط لأن الزنا إذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة
للرجم على الإحصان بحيث يحدث بعده فإن الإحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجود الرجم
ومعلوم أنه ليس بعلة ولا سبب أيضا لأنه ليس بطريق مفض إليه فعرفنا أن الرجم
غير مضاف إليه وجوبا به ولا وجودا عنده ولكنه عبارة عن حال
في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا أن الزنا حين وجد
كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا مختار بعض المتأخرين وأما
مختار المتقدمين وأكثر المتأخرين أن الإحصان شرط لوجوب الرجم لأن الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم والإحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير
مسلم لأن الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب
وهو شرط بلا شبهة فلذا الإحصان لا يضمن شهوده أي شهود الإحصان

اذا رجعوا بحالهم نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط
مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم
لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة
العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم
اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم
فانهم يضمنون عند بعض المشايخ رح لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر
اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر رح
شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان
علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة
الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة
وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار
للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا
رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق
شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت
للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود
الشرط خاصة قال شمس الائمة رح لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان
اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام رح يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل
بعض المشايخ رح على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه
لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة الى الخصا

الخصال الحميدة فضلا مضافا الى الزنا من كل وجه فصل في بيان الاهلية
لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير
العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب
ما لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما
يعجز عنه الكبير قالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة
حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله
العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي رح حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل
لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة
موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع محرمة لما
استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست بموجبة
لذاتها بخلاف العلل العقلية لانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل
فلم يبق بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في
الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها قلت
ارادوا به ما لا يدرك العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل
رؤيته سبحانه في الاخرة بلا كيفية ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلة
تحت ارادة الله لان كلا منهما مما استقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك
اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمها غير مدرك
بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابرهيم عم فانه قال لابيه اني اراك وقومك
في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل

اوحى الى ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين
وقالوا لا عذر لمن عقل في التوقف اي التوقف عن الطلب وطلب الايمان وترك
الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ
على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان
بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روى عن
ابي ح رح وعليه مشايخنا رح من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور رح
في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عم رفع القلم عن ثلث
الحديث على الشرائع لكن هذا القول منهما في قول المعتزلة حيث
الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى
والعقل معرف له بخبره والصحيح الموافق للنص وظاهر الرواية ما قاله
صاحب التقويم وفخر الاسلام رح وذكر المص بقوله ونحن نقول في
الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا
كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال
بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته فاذا اعانه الله بالتجربة وامهله
لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان مستحقا الحجة فلا يكون
معذورا وان لم يبلغه الدعوة اذ هو للوصل وليس على حد ادناها الدليل
يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة

التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي
في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديرها الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها
في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية
ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا
لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن
لان كفرهم معفو عنهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن
وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك
مدة التأمل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا
يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة ولما انتفى
العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل
وان لم يكن مكلفا بالاداء بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله
عم رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب
المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي
اهليته نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة
في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد
بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والاد
بولي ولهذه الذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة

بشراء الولي فيجب عليه الثمن ولو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن
والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل
في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزء
لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث
والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب
عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب فاذا انفصل عنها ظهر له ذمة
كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود
بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم
لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف و
العوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزم اداء الصبي اما
نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس
فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة
باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول
كفايته اليه وذلك بالمال ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير
خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب
عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء
الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء
لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق

حقوق الله تعالى تجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق
لله تعالى كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة
والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك
كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم
والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور
ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة
بالفعل واهليته اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان
بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن
القاصر والكاملة لان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل
وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما
وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن
فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال
فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين قاصرة
فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن
وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع
الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل
الكامل اعني الموصوف بالقصود والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب
الاداء وتوجه الخطاب لانه في الزام الاداء قبل الكامل يكون حرجا و
الحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم

اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل به العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل
تيسيرا بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى
يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم
الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب بناء صحة الاداء على
الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى احكام هذه الاقسام على
الترتيب نحو الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة
الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان
عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان
حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته
المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا على اسلامه لانه شرع عاصما
بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام
بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزم الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي
رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين
منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب
لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الدنيا الاخرة
ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اسلم بلسانه
دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا يجري
احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره
كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو ح ومحمد رح بصحة ردته في حق

حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه
المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم
المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر
لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها
احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق
احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل
الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلنا انه مرفوع القلم فيما يمكن ان
يهدر فيجعل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان
يكون حسنا او ان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل
ان لا تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير
لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده
لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداؤها
فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا
محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما يصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا
هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق
والعتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا فان فيها ازالة الملك من غير
نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة رح في اصوله زعم بعض مشايخنا رح ان
طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع
الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند

الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان
طلاقا في قول ابي ح ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته
وكان ذلك طلاقا عند محمد رح واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته
ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ رح فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه
عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر هذا اشارة الى
حكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا كان
نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي
لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي به ليس باعتبار قصور
رأيه لما انتفع برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي ح وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار
انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من
الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر
البيع بغبن فاحش من وليه فعن ابي ح رح روايتان في رواية لا يجوز
لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأي الولي فيثبت شبهة
النيابة في تصرفه فاعتبر تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي
لاحتمال ان الولي اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت
هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ باذن
وقال الشافعي رح كل منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي
عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام

باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا
يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية
فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان
استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له الى المال
وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده
لانها ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت
وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين
وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما
عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة
الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي عم خير غلاما بين الابوين والجواب
عنه انه عم دعا لذلك الغلام فببركة دعائه عم اختار ما هو نفع له ولم يوجد
مثله في حق غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء
لانه خارج عن قدرة العبد وقدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية
لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت
باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو
اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه
قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا
اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على

ابويه فاباها تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عنه وهو
ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم
احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا
فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو
كونها تحت كافر وكذا لا يحد كذا اى الصغير اذا عقل اى ظهر شيء من اثار
العقل فيه اصاب ضربا اى نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة
لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اى بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن
البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات
وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ في انفسها
فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لانه سبب دائم منه
عن الزوال فيكون وجوب توحيده تعالى دائما حتى اذا اداه اى من
الصبي كان فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا امن في صغره لزمته الاحكام
التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين
زوجته المشركة واستحقاق الميراث من المسلمين وغيرها ولا يقال لا يجوز
ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل
وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اى ترك الزام
الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل
مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام
الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في

في باب الصغر وحاصل احكامه ان توضع عنه العهدة اى يسقط عن الصبي
عهدة ما يحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر
من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح
منه اى من الصبي بان يباشر بنفسه وله اى للصبي بان يباشر غيره لاجله
ما لا عهدة فيه اى لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوها مما هو نفع محض لان
الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا
لقوله عم من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل
اى قتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع على قوله توضع عنه ويستحق ميراثه
لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا
ايضا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وبعذر الصبا لا يصلح سببا
للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا
جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان
العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم
بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء
على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق
والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الارث خلافة الملك
والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ
يبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به

كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان
المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن
الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع
في حقه لكن هذا اي الجنون اذا لم يمتد لحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة
استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء
بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا
الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون
العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا
فمثل الصبا عند ابي يوسف رح حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا
او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد
وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق
ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما
خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا
واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على
على المحل الكامل للحوق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج
كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة
لكن باعتبار الصلوات عند محمد رح يعني ما لم يصر الصلوات ستا لا تسقط
عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق
في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه زاد من حيث الساعات

الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى
يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر علم
ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها
وهو ان يستوعب المعنى وظيفة الوقت الذي هو وقت الصلوة يوم
وليلة فهو كثرة نهاية بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت
هو يوم فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة
الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر
الرواية وعن شمس الائمة الحلواني رح انه لو كان مفيقا في اول ليلة من
رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو
الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم
من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه
القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح
لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف رح
اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من
اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو افة توجب خللا في العقل
فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام
المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل
يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا
قال المص رح وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة

القول والفعل فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكيله ببيع مال
غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته
يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع
ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده
ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك
من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن
المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس
العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك
ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل
المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي
عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على
المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك
يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى
لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت الولاية
على المعتوه كما يثبت على الصبي لكن ثبوتها لانه من باب النظر ونقصان العقل
مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره
لانه عاجز بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي
فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى
يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف

التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري لا مكتسب
بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء
وبقوله لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات صلوة
عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا
كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل و
الشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان
يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية
في تلك الحالة لاشتغال القلب بالخوف وسلام الناسي في القعدة الاولى
لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان
فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه ولا يجعل اي
النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن
استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم
فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب
لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم
الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز حتى بطلت عباراته في الطلاق
والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اي قراءة النائم
وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرا المصلي في صلوته قائما وهو
نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها

لان الاختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلوة لم يفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا
قهقه النائم لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوادر يفسد صلوة
النائم كلامه واذا قهقه النائم في الصلوة ذكر الحاكم انه يفسد صلوته
والاغماء وهو ضرب مرض اى نوعه يضعف القوى ولا يزيل الحجى اى العقل
بخلاف الجنون فانه يزيله اى الجنون يزيل العقل وهو اى الاغماء كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه اى الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار
لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اى الاغماء حدثا بكل
حال اى مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال
وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول
فاذا قصر عما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال عما
يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم و
ليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات
عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح
من اغمي عليه وقت صلوة كاملا لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني
على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث علي رض ان عمار بن ياسر رض
اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رض اغمي عليه اكثر من يوم
وليلة فلم يقض فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم
نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه
القضاء وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق

والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة
والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتاملوا في اياته الدالة على وحدانيته تعالى
جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم الله تعالى عبيد عبيده والحقهم بالبهائم
في التملك في الاصل اى في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اى الرق
في البقاء صار من الامور الحكمية اى صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع
كما ان احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم
لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج
لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اى محلا له ماخوذ من عرضة المقصد
وهي خرقة التي يمسح دسومة يديه بها والابتذال اى التصرف وهو وصف
لا يتجزى اى لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه
قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور
في البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد في
النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف
عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبد عتق كله لئلا يلزم الاثر
بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان يثبت في الكل يلزم
الاثر بدون المؤثر والمؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل

او يجزى العتق ان ثبت في البعض دون البعض الآخر وقال ابو حنيفة رح ان ازالة
الملك متجزٍ بالقول لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ
تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على
حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا
والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث
انه مال متجزٍ وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال
الرق فيعتق العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في
باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة و
الرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال
لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد فان
قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا
يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمي يلزم ان يكون
المال مالكا للمال وهذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل فلا يجوز
ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم
انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لا يجوز لو لم يكن له جهة
اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان للعبد كما ان له
جهة المالية له جهة الآدمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل
عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاتخاذ بالسرية
وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطى وان اذن لهما المولى بذلك

بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وخص المكاتب
بالذكر مع ان المدبر كذلك لكن لانه صار احق بمكاسبه بحريته يدا فيوهم ذلك
جواز التسري فازال الوهم بذلك ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب
حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط
وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه
فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب
من الصوم والصلوة لان القدرة التي بها تحصل الصوم والصلوة الفرض
ليست للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى
عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض ولا
ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه
لا يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال المولى
اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك اليمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح
وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه
بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال
آخر يتعلق به وهي ملك المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق
نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح
فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح قلنا انما
يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا
الرق مالك للدم لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك

المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك
مثل الحر وبينا في الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
في الدنيا احترز بالقيد عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان
العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه
وانما بينا ذلك لان كمال الحال مبني عن العز والشرف والرق مبني عن
الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب
ويمتاز بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول
على الغير شاء او ابى فانها كرامة لانها من باب السلطنة والحل اي حل النساء
فان استفراش الحرائر وتوسع طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة
كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين واثر الرق
لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم
بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم
بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله تعالى والمقومة بالدار
اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة
المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية و
القصاص والعبد فيها اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان
فظ واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار
بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا
لان العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار

صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته
يعني الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته
عشرة الاف درهم تنقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر
العبد لان كمال الخطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة
لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالانوثة منتقصة
في حق العبد فيكون ناقصا عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر
في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي رح لان
الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية
فامتنع القصاص لعدم المساوات ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى
مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن دم الذكر
لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصوم
على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو
اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة
والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص
بها وقد وجدت المساوات في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه القصاص ثم
وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا
ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي
ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا
في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه

اسقاطا فلزم حكما لا انه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى
هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق
غيره ضمنا فقس بالماذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابي
ح رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد
والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة
لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف
ولك عهد الله وتعال فاسمع الكلام ذكر في السير الكبير واقراره اي صح
اقرار العبد ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود
والقصاص لما ان العبد كالحر في حق الدم فاقراره صادر ملاقيا حق نفسه
فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف ماليته التي هي حق المولى بطريق الضمن
والسرقة المستهلكة اي صح اقرار الماذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه
الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان
اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقائمة حتى يرد المال على المسروق منه لان
اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا
اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما
ان صدقه المولى يقطع ويرد لان اقراره لاقى حق نفسه وهو القطع
صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف رح يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد
العتاق لان اقراره تضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة
ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق

اما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو ح يقطع ويرد صح

العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع
في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء
كان من حقوق الله تعالى او العباد والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة
لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض
وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت
بترادف الالام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرع
العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث و
الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث
وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت
مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به
الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف
الالام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى
الموت فالحكم مضاف الى كلها دون الاخير حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق
به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية
وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف

يحتمل الفسخ كالهبة والمحابات ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق
الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان
سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف
يحتمل الفسخ كالهبة والمحابات لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت
مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر بل يجب القول بصحة
كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات
حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض و
ما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على
حق غريم بان اعتق عبدا ان مال المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا
قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا
في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق
على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من
الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة نفاذ
اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق
الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ
اعتاقه والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك
لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة
وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتني على ملك الرقبة

هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم صحة

الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس وهما
لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا
يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط بهما الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي
فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا
بخلاف القياس اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله
عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون
النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه
في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر
فان قلت الجنون مسقط للقضاء ان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر
قلنا الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب
الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية
فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه
اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام
الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عندنا اي عن الميت
لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا
للشافعي رح بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده
المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ
الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى
عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق به لا حيا في تلك

الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام
الاخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب
الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع
له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي
القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منتفية
عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليفا الى قوله لما ثم والى الثاني
اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين
الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته
فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة
فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرهما
ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضي بالمال والفعل
يبقى ببقائه اي بقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو
ظفر به كان له ان ياخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا
لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل المذكور او
يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم تحتمل
ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا تحتمله ذمة الميت
بالطريق الاولى ولهذا اي لاجل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها
صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة

قال ابو ح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يترك ... لا تحتمل الدين الذمة ... بنفسها

المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل
يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم
يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من
الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين
لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط
وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى الجواب بقوله
لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة
اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت
المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل
به في الحال وان كان الاصل وهو العبد المحجور وهو غير مطالب في الحال لانه تأخر
المطالبة عن الاصل لكونه مملوكا للغير وهو غير مالك لشيء وهذا المعنى
معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس
لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا
يطالب به في الاخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم
قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي
مفلس قال بعض الشارحين ههنا قسم اخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة
غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها
سقط بالموت وللقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه
بين المص رح حكم بطلان الزكوة وسائر القربات بالموت قبل هذا

وان كان نحفا لا اى المشروع حقا للميت بقى لا لاجله ما ينقضى به الحاجة
ولذلك اى لاجل بقاء ما تنقضى به حاجته بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته
الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم الدين لانه قدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب
اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليها اقوى من حاجته الى الميراث
ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لقوله عم ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فصرف الى من يتصل
به نسبا اى قرابة او سببا اى زوجية او دينا بلا نسب ولا سبب كعامة
المسلمين فيوضع فى بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين ولهذا اى ولاجل
ان الموت لا ينافى الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها
ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهى بعد موته باقية وبعد موت المكاتب
عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا ببدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية
حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون
فى حال كتابته فيعتق فى اخر جزء من حيوته ولا يتاذى فى القبر بتاذى ولده
بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم يؤذى الميت فى قبره ما يؤذيه فى اهله
وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل المراة زوجها فى عدتها لبقاء
ملك الزوج فى العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك
هنا هو الزوج محتاج الى الغسل عادة واما اذا ماتت المراة حيث لا
يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما

لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه
المملوك بعد الموت فلا تبقى بعده الا ترى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعى
رح يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عم لعايشة رض لو مت
لغسلتك وجوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لا يصلح
لحاجة اى لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو
الضغن وتشفى الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل
فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه
اولياء الميت وجد لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
يعنى لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء
لحصول التشفى لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته
وكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة فى حقه
فيحتاج ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب
لا وجب ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة بدلالة قوله تعالى
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان
السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار
نفس الوجوب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اى لا يثبت
على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان
الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغى ان
لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل

قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح
للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى احدهم لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف
في خالص حقه وقال ابو ح للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير و
اما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب ورجحان
جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو عن الغايب بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا ان القصاص موروث ثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده
لما لم يكن موروثا كلف الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى
لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان
يحضر الغايب ويعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة
البينة عند حضور الغايب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت وقد
اقام خصم بينة لم تجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او
بعفو البعض صار موروثا حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان
موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت
لانه مقابل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته
فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص لانه
صالح لدفع حاجة الميت فاثبتنا للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق
الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين
كما في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم

اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين
لان الزوجية تصلح سببا لادراك الثار كان المجتد بالزوجية يكون مثل
المجتد بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق
القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك
لا ارث للزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية
تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله عم امر الضحاك بان يورث
امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة رض
حكم الاحياء في احكام الآخرة وهو على اربعة انواع ما يجب له على الغير
من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم
وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة
المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت في احكام الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج
ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة
وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو معنى يضاد العلم
عند احتمال العادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم
احتمال العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا
مع انه اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب
العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل

على ما ذكره المصنف انواع سبعة الاول الجهل

لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانيته
تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس
فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما
جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة
دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل
صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر
الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل
المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا نوع من الجهل دون
جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية
وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم
اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة على كون
الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا
كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلف بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل
الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك
التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات
الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها

بحديث جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم وهذا مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عم ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
وعن مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو
قوله عم البينة للمدعي واليمين على من انكر الثاني الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب
والسنة او في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه مشتبها على وفق
تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه
يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم
اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل
بعده لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في
موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم فلا تلزمه
الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المص رح في شرحه ولكن قال شيخ
الاسلام رح ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عم
افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه
حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى الباطن
ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر
بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا
وكمن زنى في هذا مثال الموضع الشبهة اي كجهل من زنى بجارية والده على ظن
انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة

يشفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها
وقال ظننت انها تحل لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة الثالث الجهل في
دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اي جهله بالشرائع يكون عذرا حتى لو لم يصل
ولم يصم ولم يبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليس بمحل الشهرة
احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات و
ان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير
منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في ان دليل
العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت
له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت
لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق فان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه
قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان
الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل
البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح
ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد
بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا
يكون ذلك رضاء بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل
الوكيل والماذون بالاطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني
اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى وضدهما يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذلك حتى لو تصرفا

قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء
الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون و
السكر اي الثاني من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل
السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء واكل البنج والافيون للتداوي وشرب
المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء
يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا
صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمص وكثير
من العلماء رحمهم الله ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان في
شرح الجامع ناقلا عن ابي ح رح ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل
فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي
من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع
يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان
في حال السكر فهو المط وهو انه لا يكون منافيا له وان كان في حال الصحو
يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل
اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال منافية له لا يجوز
ويلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء و
الاقارير والردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان تكلم السكران بكلمة
الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد والسكران غير
معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او الزنا

لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب
له وقد وجد له دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال
فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره
يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر
بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود
المكذب والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في
اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المص وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له
ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون
اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة
اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير
ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لكن
قوله ولا ما صلح له لانه ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول ولا ما
صلح وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت
التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا صلح له
استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اذا اريد به معنى لا يفيد
وخلا عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء
ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم
ما هزل به والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به واختيار
المباشرة لان تلفظ الهازل بما هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه غير قاصد

قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا
من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضاء بحكم البيع ولا يعدم الرضاء بنفس البيع
ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه
اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان
في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط
لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك وليس ببيع في الحقيقة
وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهي ان يلجئك الى ان تاتي امرا
باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار ولا
انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام ومن التلجئة هي الهزل كالهزل
في ان كلا منهما ينافي الرضاء بالحكم لا ينافي الاهلية صحة اي اهلية العبادة ولو كان
منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر بان
يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان
يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض
حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم
الرضاء بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضاء موجود فيها كالبيع بشرط
الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت
الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا

على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها او
اختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة
وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي ح رح لان الصحة هي
الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون
القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعلا ابو ح صحة الايجاب ولما ذكر
ان الصحة هي الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان يوجد ما يناقضها
لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض
بان الاصل هو الصحة فيترجح ما قاله الامام قلنا لو لم نجعله عبثا اذ يجوز ان
يوجد جد العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقود الجد شرعا وعقلا وان كان
ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة
صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن
في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا اي في صورة
المواضعة في القدر على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا في القدر
على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية
صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل
وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة المتقدمة
فالثمن عنده اي عند ابي ح في اصح الروايتين عنه الفان لانا لو عملنا بموافقتهما
حتى يكون الثمن الفا كما قالا لا يفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد

في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فيجب العمل بالجد
في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف
الذي هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء
كما في النكاح وفي قولهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل والمواضعة في الجنس
اي جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة
درهم فالبيع جائز على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان
لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع
باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل
فهما جادان في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما
بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا التسمية في الاول وجعلا
البيع منعقدا بالالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه
امكن العمل ثمة بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار
المواضعة ثمة يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد وان كان المسمى الفين
اذ الالف موجود في الالفين واشتراط قبول الالف الآخر شرط لا طالب
من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب
لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا فلا يفسد وما لو كان الهزل
في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار
المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون
الثمن فيفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان

ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما
سميا من الدنانير وان كان اى الهزل فى الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق
واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعنى لو
دخل الهزل فى هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا بالحديث و
هو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفى هذه الامور لا يتغير
الحكم بعبارة هذا النص وفى الباقى وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته
لا بالقياس وصورة الهزل فى الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان
يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك فى النكاح والعتاق وفى اليمين
ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه فى
العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اى فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا
بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اى اصل النكاح بان تزوج امرأة بالف
ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او
الاعراض او عدم حضور شئ او اختلفا وان هزلا بالقدر اى قدر المهر بان
تزوجها بالفين علانية ويكون المهر فى الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض
عن المواضعة وعقدا النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق
لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل فان اتفقا على البناء اى على انهما بنيا العقد
على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على
سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابى ح بين البيع والنكاح

النكاح فى هذه الصورة حيث عمل بالجد فى البيع وجعل الالفين هو الثمن و
عمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذى هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط
الفاسد يؤثر فى البيع ويوجب فساده ولا يؤثر فى النكاح لا فى اصل العقد
ولا فى الصداق فيه وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالنكاح جائز
بالالف عند ابى ح فى رواية محمد رح وقيل بالفين يعنى فى رواية ابى يوسف
عنه المهر الفان فى هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر فى النكاح
تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية على
الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان
الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح
الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك فى
الجنس اى الهزل فى جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر فى الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه
لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اذا اتفقا على البناء يجب مهر
المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل
وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه فى العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه
تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا
صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما فى الصورتين الاخيرتين
ففى رواية محمد عن ابى ح يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل
لئلا يصير المهر مقصودا فبطل التسمية فبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل

وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيما
وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد واما ان كان
المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله
بان اتفق الزوجان على انهما يخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا
واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا عندهما
لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لها وقع الطلاق
ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا
يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف
الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف
على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عليه ح
في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال
الا ان شاءت المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان
الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث حتى لو شرط
الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف
القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل
الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن المواضعة
واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا

اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل
بطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمن يدعي الاعراض عنده لانه
جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند
الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما
الخلع جائز والاختلاف غير مفيد وان سكتا فهو جائز والمال لازم
اجماعا اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد وان كان
الهزل في القدر بان سميا الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد الخلع
على البناء اي بناءهما على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر
ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال
تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما
يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم
المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع
ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر
المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان
المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع
للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط له فهو عندهما يكون
تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين
بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه لا يثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم تقبل جميع المذكور

في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل تكون المراة قابلة بجميع المال فلو
يقع الطلاق وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد
اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال بتعاليه وجب
المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد
على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده
فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا
على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب
المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال
وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المراة المسمى لانهما اذا
اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان
الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان
الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على ان يقرا
بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمل كالنكاح والطلاق
فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان المطلق

بالطلاق فلا اجازة به لا يصير حقا والهزل بالردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفافا
بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب
بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن
بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين التلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها
لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه
وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف
مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه
المص بقوله هو خفة تعتري الانسان من الفرح والغضب فتبعثه على العمل بخلاف
موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالبر وهذا معطوف على محذوف
تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة فيفيد التعريف بان مباشرة
المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو نوع لان العمل الشرف وهو مجاوزة
الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح
وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من
احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع
ماله اي مال السفيه عنه والضميران راجعان الى السفيه بدلالة السفه عليه
في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء
ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال

السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف
الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى
فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ابو حنيفة رح اول
البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة
يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها
جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص
مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس
فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يؤنس منه الرشد
لان الله تعالى علق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في
تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع
والاجارة عند ابي حنيفة رح لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده
ولكن عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر
في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير
وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة
لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال
والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد من الخروج الخروج
عن موضع الاقامة على قصد مسيرة ثلثة ايام وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل
بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف
بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب المشقة

المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض
حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره فتعلق
الرخصة بما يضره الصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال
مشروعا وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى
فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة
باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة
مستدعية الى الافطار بحيث تكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر
قيل جواب انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر
لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعو الى الافطار
لقدرته على الصوم بخلاف المرض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة
المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار
ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض سماوي لا اختيار للعبد فيه
فالمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة الصوم فصار
عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية
الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار
شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار
لا يسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف
ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار سقطت الكفارة لان المرض
امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر تثبت

بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه عم كان يترخص
برخص المسافر حين يخرج الى السفر فان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس
ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسيرة ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم
لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجميع فلو
توقف ثبوت الرخصة على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترفه في جميع
مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اي السادس من العوارض المكتسبة
الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشئ على
خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم
قصد فلو اخطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما و
يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا ياثم الخاطئ ولا يواخذ
بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير اثما
اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله
وكان انسانا لا يكون اثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا
في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطاء
بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجبت
اي بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه
اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع
الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف
لان النائم عديم الاختيار والخاطئ عالم بكلامه عند انه واقع بتقصيره والمراد

والمراد من قوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان حكم الاخرة لا حكم الدنيا
الا يرى انه يواخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا
اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت اذا
صدقه خصمه اي في الصدور او بجانب منك كان خطاء يكون بيعه كبيع المكره
يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان الماء
ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو
اخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل
عليه بالوعيد وهو اي الاكراه على ثلثة انواع اما ان يعدم الرضاء اي رضاء المكره ويفسد
الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو
من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار هذا هو القسم
الثاني من الاكراه ولا يفسد الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد
والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم
الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او
زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي
الخطاب ولا الاهلية اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ذمته
الاهلية متحقق معه عند كونه مكرها وانه اي المكره عليه متردد بين فرض
كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر
حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم ولو امتنع عنه
القى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر كان

كالزناء وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار
في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على اللسان
اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه
ملجئا واعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان
المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر
على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته
آثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخرج منهما لانه ان كان
مسافرا كان الافطار عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصا فيه ولم
يوجد في الاكراه ما يساوي الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه
في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب
اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر رأي
المكره ان الحامل يوقع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم
انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع
الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل
لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره
لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارض اختيار المكره
اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى
يلزمه حكمه ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف

اي ان امكن م

اتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذ ويضرب به نفسا او
مالا فيتلفه والا اي وان لم يكن كالاكراه على الوطي والاكل بقي منسوبا
الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله فهي الاكراه هذا تفريع
على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره
ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل
على المكره فان كان القول مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره و
ينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان
هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضاء
بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالكره وان كان مما يحتمله اي القول الفسخ و
يتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ
الا انه يفسد لعدم الرضاء يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال
الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير
كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم
ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا
قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي ح مع ان كذبه
متيقن فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلنا ابو ح رح اثبت
العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان
يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام

دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره
يقضي مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي
فان الانسان في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر
الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد
صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان
الاكل بفم الغير لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث الاتلاف فقد اختلف
فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب
الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف
كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل
حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر
على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق
لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان على
اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل
رجعت اليه وان كان شبعانا يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم
يرجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره
جايعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
اذ به وبدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما لو قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا
الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه ودفعه له ولو قبضه بنفسه صار غاصبا
ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا

شيئا لانه اكل طعام الغاصب في طعام نفسه لم يضمن كذا طعام المكره لانه لا يمكن
جعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار اكل طعام نفسه كطعام المكره الا ان
المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف
ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه
ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر
ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره ان كان
القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطأ ووجب
الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة
كالزنا بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ
لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا
مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون
هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب النفقة عليه لانه
جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا
الولد عن نفسه عادة فيفضي الى اهلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنى الرجل
بالمرأة لان زنى المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل والقطع على الزنا
يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن
الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا يسقط الاثم
والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف
النفس والعضو والمكره والمكره عليه هو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول

التعصب عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناءً على ميلٍ الى جانبٍ. تلويح

الضمار هو المال الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمارٍ وقيل ما لا ينتفع به من المال تلويح

باسمه سبحانه نحمد احسانه

قدوة المفسرين والمحدثين مقتدى المتقين والزاهدين معين الصالحين مهين الطالحين
والظالمين معين الطالبين والراغبين مرشد المضلين والغاوين ارحم العلماء واكرم
الصلحاء صحيح المقال وصميم البال اعني الموصوف بالتقوى والكمال افندي حضرتلري خاكپاي
شريف بن يوسف اندكدن صكره انواع عجز وانكساريله معروضدر كه عن صميم البال ذكر لسان خاطر
اولوب خلوص بال ايله دركاه ذي الجلاله دعا وتضرعدر بودركه وجود شريفلري كوزي مكارم غمرينه مصون
ومصائب دهردن مامون اولوب دولت عزتلري كوزي روز بروز افزون اوله امين بحرمة
الامين ولطف عالمكز وهمتنامه كوز مقتضاسنجه رجا اولنور كه بو داعيكزك حقنده علم نافع وعمل
صالح تيسري ايچون خير دعادن منسي بيوريله

بسم الله الرحمن الرحيم دعاء ختم القران

صدق الله العظيم وبلغ رسوله الكريم ونحن على ما قال ربنا وخالقنا ورازقنا ومولانا من الشاهدين اللهم ربنا تقبل
منا ختم القران وتجاوز عنا ما كان في تلاوته من خطاءٍ او نسيانٍ او تحريف كلمةٍ عن موضعها او تغيير حرفٍ او تقديم
او تاخيرٍ او زيادةٍ او نقصانٍ او تاويلٍ على غير ما انزلته او ريبٍ او شكٍ او تعجيلٍ عند تلاوته او كسلٍ او سرعةٍ او
زيغ اللسان او وقوفٍ بغير وقفٍ او ادغامٍ بغير مدغمٍ او اظهارٍ بغير بيانٍ او مدٍ او تشديدٍ او همزٍ او جزمٍ
او اعرابٍ بغير مكانٍ فاكتبه منا على التمام والكمال والمهذب من كل الالحان فاغفر لنا يا ربنا لا تؤاخذنا
وارزقنا فضل من قرأه مؤدياً حقه مع الاعضاء والقلب واللسان وهب لنا به خير الشبان والامان و
لا تجعل علينا وبالاً وادخاراً بفضلك يا ذا البهاء والامتنان برحمتك يا ارحم الراحمين والحمد لله رب العالمين

بعد دعاء جمل القراءة

اللهم اجعل القران لنا شرفاً وتاجاً وفي وقت الموت لارواحنا معراجاً وفي القبر صاحباً وسراجاً وفي الجنة سبيلاً
ومنهاجاً واحشرنا مع المتقين افواجاً ولا تحشرنا مع الكفار والمنافقين ازعاجاً اللهم زيّنا بزينة القرانِ
واكرمنا بكرامة القرانِ والبسنا بخلعة القرانِ وارحم جميع امة محمدٍ عليه السلام بحق القران اللهم عافنا من
كل بلاءِ الدنيا وعذاب الاخرة بحرمة القران وادخلنا الجنة مع القران يا سلطان يا سبحان يا ذا الجلال والاكرام

في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص
نفسه فصار الاكراه في حكما لعدمه محوا باخر قتل المكره عليه للتعارض بينهما في
استحقاق البقا فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط
اصلا يعني ترتفع الحرمة بالكلية وتصير حلالا عند الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر
والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشيا ثبتت بالنص حالة الاختيار
لا الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد والحبس لا ترتفع الحرمة عن
هذه الاشيا وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر
فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها
تسقط باذن صاحبها بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت
الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل واذا اكره اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس
فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته
فلهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا
لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة حق الشرع و
الله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

عدد اوراق المكتوبة
٢٣٠